



١٤٦

حاشية شرح المواقف للكرماني

حاشية شرح المواقف للكرماني

يا كبيكج

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله على صفاته الأزلية وعلى أفعاله الأزلية والصلوة على النبي الهاشمية وعلى آله وأصحابه الراضين المرضية وبعد فهذه ما تيسر لي من توجيه كلام الشريف وتقريره بما أمكن وبقدر الطاقة في شرح المواقف فقد ذوما قدرني الله من ذلك الأمر رجاء أن يجعله الله لوجهه الكريم للثواب الأجل انه ولي كل مسؤل وهو حسبي ونعم الوكيل قوله ضمن خطبة كتابه الإشارة الى مقاصد علم الكلام بحيث لبراعة الاستهلال فبسمل أولا تيمنا ثم قال الحمد لله العلي شأنه أعلم أن ههنا أمورا الأول أنه جعل الخطبة بحيث يتضمن الإشارة الى مقاصد علم الكلام متقدما على البسملة والتحميد مع أن الفاء في قوله فبسمل يقتضي تقدم الإشارة الى المقاصد عليهما والأمر الثاني أنه لا مدخل للبسملة في الإشارة مع أن دخول فاء الترتيب عليها يقتضي أن يكون لها مدخل فيها كالتحميد وكلمة الفاء يقتضي تعلقها بهما معا والأمر الثالث أن التحميد ليس متراخيا عن البسملة كما يقتضيه كلمة ثم بل هو مترتب عليها بلا مهلة فالجواب عن الأول بحمل الفعل الاختياري على إرادته إطلاقا للمسبب على سببه لكونه مسببا عن إرادته كما في قوله تعالى فاذا قرأت القرآن فاستعذ اي إذا أردت القرآن فاستعذ وقوله تعالى وكم من قرية أهلكناها فجاءها بأسنا اي أردنا إهلاكها فجاءها بأسنا وبأن يحمل قوله فبسمل على قبيل عطف تفصيل المجمل عليه مثل ونادى نوح ربه فقال فلا يقتضي تقدم الخطبة والإشارة على البسملة والتحميد وعن الثاني بأن تضمن التحميد للإشارة الى المقاصد لا يعتد به الا اذا جيء به بعد البسملة وبأن قوله ضمن خطبة كتابه الإشارة يشتمل شيئين أحدهما الخطبة والثاني تضمنها للإشارة فللبسملة مدخل في الخطبة دون الإشارة والتحميد دخل فيهما وذلك كاف في الترتيب بالفاء وعن الثالث أن التحميد لما كان على وجه يتضمن الإشارة الى مقاصد علم الكلام كان أعلى رتبة وشرفا فكلمة ثم لبعد المعطوف عن المعطوف عليه شرفا على أن الحمد أعلى مقامات العارفين لاشتماله على التوحيد والتقديس ولذلك وعد النبي يوم الشفاعة من الله تعالى بالمقام المحمود فاعلم أن ما ذكرنا على تقدير كون التسمية كالحمد مفتتحا بجزء من الكتاب كالحمد لا على ما لم يكن مفتتحا بها كالحمد كما يشعر به قول الشارح فبسمل أولا تيمنا اي أتى بالبسملة قبل افتتاح الكتاب بالحمدلة تيمنا بها في ابتداء التأليف

وأما القول بأنها لا يكون مبتدأ بها كما يقتضيه حديث الجملة فلا يعمل به فمدفوع بأنه إنما يلزم عدم العمل بحديث البسملة اذا لم يكن مبتدأ بها أن لو كان الباء في حديث البسملة متعلقة بالابتداء وليس كذلك بل تعلقها بالتبرك وللإشعار بذلك قال الشارح فبسمل أولا تيمنا قوله لا يتطرق على شأن ساحته عدم تطرق النقصان الى سرادقات تنزهه تعالى عن النقايص كما أن تنزهه تعالى مشتمل بجهات على شأنه الأول ظاهر في حصول الكمال والثاني في التنزه عن النقصان وكلاهما بأن تكونه تعالى على الشأن في ذاته وصفاته وأفعاله فإن ذلك لا يكون الا بحصول ما يليق له تعالى وانتفاء ما لا يليق به عنه تعالى فلذلك لم يقل سرادقات كماله كما قيل لأنه أنسب بالنقصان لرعاية المقابلة بين الكمال والنقصان قوله الجلي برهانه إشارة الى أن التصديق بوجوده تعالى نظري وأن الحجة عليه غير خفية لما على أنه مرضى وهي قوله التي نصبها دالة على وجوده ذاته تعالى واتصافه بكمالاته فإن كل ممكن يدل على أن وجوده من موجود غير ممكن لعدم استقلال كل ممكن في وجوده المتقدم على إيجاده غيره فلا يستند وجود ممكن الا الى موجود واجب غير ممكن ولا بد أن يكون تعالى عالما لما يوجده من الممكنات المحدثة لوجوب كون موجدها قادرا يفعل بالقصد والاختيار فدنها أو تسلسل الحوادث وكلاهما محالان ولعدم تعلق القصد بالمجهول ولوجوب علم الفاعل بالإتقان وحكمته ولن يكون حيا لوجوب من كان العلم والقدرة لكونها عبارة عن صحة العلم والقدرة كما يقول به الفلاسفة أو عن صفة تقتضي تلك الصحة كما يقول به الأشاعرة وأما السمع والبصر والكلام وإن استدل عليها عقلا بكون تعالى لكن المعتمد في الدلالة عليها النقل لوجوب الرجوع في إثباتها دون العقلي بالآخرة الى النقلي قوله إذ لا يستعصي على إرادته شيء من الأشياء إشارة الى بطلان مذهب المعتزلة حيث ذهبوا الى أن إيمان الكافر وطاعة الفاسق مراد له تعالى مع عدم وقوعها فما لم يقع من الأمور الحسنة المرادة له تعالى عارض على إرادته تعالى غير مطيع لها عندهم قوله ولا يجري في ملكوته الا ما شاء إشارة الى رد المعتزلة حيث ذهبوا الى أن الشرور والقبائح التي وقعت ليست بإرادته تعالى بناء على أن إرادة القبيح قبيح ولا يثبت عندنا القبح العقلي وأيضا للمتصف بمحله الأفاعلة

اعانة وابداء له على منكر البعث الاجساد قوله ثم انه قرر جميع ما ذكرنا بما اقتبس من قوله
الذي خلق سبع سموات الخ فانه ادل دليل على وجوده وكماله في صفاته من علمه وقدرته و
حيوته كما مر تفصيله وكما ان خالق السموات والارض يدل على ما ذكر من وجود الله وصفاته يدل
على شمول فضله ايضا فان كلا من الارض والسماء سبب لوجود ما يحتاج اليه في البقاء
من الماكول والملبوس فالمشروب والمركوب وغير ذلك مما لا يخفى قوله وقد يؤول لذلك
بالاقاليم السبعة اعلم ان الارض سبع اقاليم مقسومة على عدد الكواكب السبعة السيارة
فالاول منها الى زحل وهو بلاد الهند والثاني الى المشتري وهو بلاد الحبش والثالث
الى المريخ وهو بلاد الترك والرابع الى الشمس وهو بلاد خراسان والخامس الى
الزهرة وهو ما وراء النهر والسادس الى العطارد وهو بلاد الروم والسابع
الى القمر وهو بلاد البلغار كذا نقل عن الشارح قوله واخرى بطبيعات العناصر
من حيث عدت سبعا هي النار والهواء المجاور للنار والطبيعة الزمهريرية للهواء والهواء
المجاور للارض والماء والطبيعة الترابية التي هي قريبة الى المركز قوله وكرمنا بني آدم
نوع الانسان فسر بني آدم بنوع الانسان ليتناول آدم ايضا لان هذه المراتب الاربع لآدم
ايضا فالمطلق الخاص واراد العام كذا نقل عن الشارح وايضا تعليق الاكرام ببني
آدم يشعر بكون اكرامهم لكونهم بني آدم فيدخل آدم في الاكرام بطريق الاولى فنبه فتدبر
الشارح على دخوله فيه بقوله نوع الانسان كيلا يتوهم اختصاص ذلك الاكرام ببنيه
عليه السلام غفلة كما يشعر به تعليق الحكم على الموصوف من علية الوصف للحكم قوله
غير ان حمل على بعض ما يغاير الانسان من ساير الحيوان حتى يكون التكريم له اضافيا
لا مطلقا بالقياس الى جميع ما عداه كما في قوله تعالى ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم
في البر والبحر كان التكريم بهذه المراتب الاربع للانسان مسلما ولا يرد عليه ثبوت هذه
المراتب للجن والملك ايضا ولكن يبقى ح الاشكال بثبوت الادراكات الجزئية المتعلقة
بالقوى الجسمانية الحيوانية لحصولها لها بعد ما لم يحصل لها الا بالكسب فلم يختص
استعداد العلم ولا حصوله بعد ما لم يحصل بطريق الضرورة بصرف الحواس بالانسان

لان الكاسب والكسب كليات لا جزئيات

مقيسا الى باقي الحيوانات ويندفع بان ما ثبت لما عدا الانسان من الحيوانات
تاثير القوى الجسمية عن المدركات المادية الجزئية بعد ما لم يكن بصرف الحواس اليها
والمراد بالعقل الهيولاني القوة العملية المستعدة لادراك المفهومات الكلية
ضرورية كانت او نظرية وبالعقل بالملكة العلم بالمفهومات الكلية الضرورية والافق
للحيوانات منهية للعلم بالمفهومات الكلية ولو كانت ضرورية لان ادراك الكلي خاصة
للانسان لان المقصود بالمراتب الاربع اما نفس الكمال الذي هو المستفاد الذي هو مشاهدة
النظريات او ما هو وسيلة له في الحدوث اما توسلا بعيدا كاستعداد العلوم الكلية
ضرورية او نظرية وهو العقل الهيولاني واما توسلا قريبا كالعلوم الكلية الضرورية
التي يتوسل بها الى النظريات وهو العقل بالملكة او ما هو وسيلة لنفس الكمال في البقاء
وهو العقل بالفعل وان حمل على جميع ما يغاير الانسان من حيوان او جن او ملك
فقد عرفت الحال في الحيوان واما الجن والملك فان سيق الكلام على اصل الحكيم لا
ثبوت للجن ولا استعداد للعلم للملك لان كل ما يمكن له حاصل بالفعل فضلا عن الاحتمال
وان سيق الكلام على اصل المتكلم يقال لا استعداد العلوم الضرورية الكلية وحصولها
على وجه يقتدر معها على تحصيل النظريات وحصول ملكة استرجاعها متى غفلت عنها
النفس لا يحصل للجن شيء من ذلك على الوجه المذكور وان حصل لا يحصل المجموع له لا
استنباطهم وكذا لا يحصل المراتب للملك على هذه المرتبة ثم اعلم ان ادراك حصر المراتب
المعتبرة ها في الاربع على طريقة الكسب بنظر العقل كما ذكرنا هو نفس الكمال او وسيلة في
الحدوث بعيدا او قريبا او في البقاء والا فلا حصر لمراتب الادراك مطلقا في الاربع لان حصول
واحد من الجزئيات بصرف الحواس وحصولها متعددة مع عدم التنبيه لما بينها من المشاركات
والمباينات التي هي كليات ماخوذة منها وبها يتوسل الى النظريات والتنبيه منها بواصل الاولى المباينات
الى المجهول كلها غير ما ذكر من المراتب الاربع المذكورة قوله واهلهم للنظر والاستدلال
والارتقاء الى مدارج الكمال اما بين نفي اولا ان الضروريات الى مشاهدة النظريات
ويسمى عقلا مستفادا ثم يكرر مشاهدتها مرة بعد اخرى حتى يحصل ملكة احضارها متى

اريد بلا تجشم كسب جديد ويسمى عقلا بالفعل واعلم ان الشارح جعل قوله وكرم الى
قوله الى مدارج الكمال اشارة الى المراتب الاربع للنفس ولقوتها العلمية لكن يأتي
ظاهرا عطف اهلهم على كرم فانه لا يعتبر في حيز التكريم الآن يقال ان التاهيل
للنظر والارتقاء كالتكريم لها لان التكريم له بالعقل الغريزي والعلم الضروري ليس الا
جعله بحيث يتأتى لها والتأويل للنظر والارتقاء الى مدارج الكمال ليس الا جعله بكرم لها
فكانه قال كرم بني آدم بتهيئين وتهيئتين لكن فصلهما عن الاولين لانهما يفضلان عليهما حيث
كان احدهما نفس الكمال والآخر ما به يبقى بعد الحصول بخلاف الاولين فان احدهما
استعداد محض لا فعل معه والثاني قريب منه كلاهما كالاولين في الاعتبار لكن يبقى ان
يقال ان التاهيل للنظر استعداد له لاستعداد او تيام الفعل من غير ان ينظر بالفعل
فكيف يحمل منه على مرتبة المستفاد الذي هو مشاهدة النظريات فلو حمل الضروري على حصول
الضروريات الكلية والتاهيل للنظر على معرفة المناسبات المبادية والصور التي بها يقتدر
على النظر بالفعل والارتقاء الى مدارج الكمال اي مشاهدة النظريات بالعقل التي هي المستفاد
والى قوة استرجاعها متى اريد بلا كسب التي هي العقل بالفعل لم يكن بعيدا عن الحق ويحمل عبارة
الشارح لذلك ايضا حيث بين المستفاد والعقل بالفعل بعد قوله والارتقاء الى مدارج
الكمال ويشعر به لفظ الجمع بالمدارج مضافا الى الكمال **قوله** وهذا هو الغاية القصوى
في الارتقاء في الكمالات العلمية فان قيل لا نم كون هذا هو الغاية القصوى في الكمالات العلمية فان
بعد مرتبة المستفاد مرتبتان الاولى مرتبة عين اليقين وهي ان يصير النفس بحيث
تشاهد المعقولات في المفارق المفيض اياها كما هي فيه والثانية مرتبة حق اليقين وهي
ان يصير النفس بحيث يتصل بالمفارق ايضا لا عقليا وتلاقي ذاتها ذاته تلاقيا
روحانيا اجيب بانهما مرتبتان حاصلتان للنفوس المرتاضة المتحلية بالفضايل
القدسية المتخلية عن الرذايل الانسية بواسطة تكميلها بحسب القوة العملية
الذي لا يوصلون كمالها علما والكلام في مراتب النفس بحسب القوة النظرية العلمية
فقط دون مراتبها العملية على ان هذه مراتب الاربع لعامة النفوس واما فيجوز

لمن يختص بالقوة القدسية ان يكون النظريات مشاهدة له بالنظر بعد اهلية النظر وملكة
الانتقال اليها والاستعداد المحض لها قبل حصولها ولا بالاسترجاع لها بعد الحصلة
بالنظر بالعقل بالفعل فان قيل ان المستفاد بالمعنى الثاني ايضا من مراتب النفس
بحسب القوة العملية لا العلمية بل هو متأخر عن مرتبة عين اليقين وحق اليقين
فكيف لا يكون من مراتب العملية مثلهما فلا وجه لعده المستفاد
بهذا المعنى من اقصى المراتب العلمية وهو عملية فالوجه في الجواب ان يقال ان مرتبة
عين اليقين اعلى غاياتها اخر ان عن المستفاد بالمعنى الاول فلا يبنا فيه كون المستفاد بالمعنى
الثاني غاية قصوى في الارتقاء في الكمالات العلمية وان كانت مترتبة على القوة العملية
اجيب بان المشاهدة للمعقولات في المفارق كما هي فيه من مراتب العلم الحصولي
المستحصل بالنظر من القوة العملية تفيض من المفارق ما فيها اياها بان يحصل
صورة ما فيه للقوة العلمية وكذا الاتصال العقلي بين النفس والمفارق
والتلاقي الروحاني بينهما وتحقق ما فيه فيها بهذا الوجه ليس فيضا منهما
بصورته للنفس واستحصالا لانها منها بالنظر وفي التظاهر واما المستفاد
بالمعنى الثاني الذي هو مشاهدة النفس معقولاتها دفعة واحدة بان لا يغيب
عنها شيء منها فالظاهر ان من قال به لم يجعله رابع مراتب القوة
العلمية بطريق الكسب لان الظاهر من فوقه لده ومن يقال المستفاد ان
تشاربه الى المرتبة الرابعة المسماة بالمستفاد اي تارة يجعلون الرابع
ما ذكر وتارة اخرى يجعلونه هذا فكما انه على المعنى الاول علمي لا عملي فكذا على المعنى
الثاني يكون علميا لا عمليا على ما تشهد به الفطرة السليمة لكن نقض عليه بان كلامنا
في المراتب الممكنة للعامة في هذه الدار الدنية مع الشواغل الدنيوية ومستعد
المعنى الثاني ليس هذه الدار بل دار القرار فلا وجه بجعل ما جعل راجعا للعامة
بحسب القوة العلمية في هذه الدار الدنية عبارة عما لا يحصل في الدهر منه الا
لمعات للافراد القليلة جدا والكلام فيما يعم اكثر الناس في هذه الدار واعلم ان قاتل

البدنية م

ما قالوا في بعض رسائلهم في الفرق بين علم اليقين وعين اليقين وحق اليقين هو ان
مشاهدة كل ما يرى بتوسط نور النار بمثابة علم اليقين ومعاينة جرم النار الذي يفيض
ذلك النور على ما يقبل الاضاءة بمثابة عين اليقين وتأثير النار فيما يصل اليه بحيث يمحو هويته
ويصير نارا صرفا بمثابة عين اليقين كذا نقل عن الشارح **قوله** ثم امرهم عطف على
كرم لان التكريم بالعقل بالملكة مناط التكليف بالنظر في معرفة الله تعالى ولم يتفرع
عليه سائر الاحكام الشرعية **قوله** معطوف عليه فقوله واهلهم للنظر
والاستدلال والانتقاء الحمد الكمال الايقال لان الشائع المعطوف على المعطوف اليه بهذا
مرتبتا المستفاد والعقل بالفعل وليس شيء منهما مناطا للتكليف بل مناطه هو
العقل بالملكة المتقدمة عليهما لانا نقول ان التاهيل للنظر والاستدلال
قبل مشاهدة النظريات بالنظر جلي وقيل النظر ايضا بل المستفاد انما هو مشاهدة
النظريات بالفعل من النظر وان تأخرت عنه ذاتا والتاهيل للنظر معتبر
في ملكة الانتقال من الضروريات الى النظريات لا يحصل تلك الملكة بمجرد حصول
العلوم الضرورية بل لا بد معه من اهلية النظر بحصول المناسبات الملكية
بين الضروريات والنظريات وحصول المناسبات الصورية على ما قررناه لك
فيما سبق **قوله** وكلمة ثم على معناها الاصلي الذي هو المهلة وذلك
لان وجوب النظر في معرفة الله تعالى وصفاته وافعاله ليس بالعقل كما قاله
المعتزلة بل بالشرع وامر الشارع به ولا شك في تأخر امر الشارع بالنظر عن
العقل بالملكة التي هي مناط التكليف وان لم يتأخر وجوب نظر العقل
وجوبا عقليا منه **قوله** والمراد انه تعالى امرهم على السنة الرسل لان يكون
عقولهم كافية في معرفة وجوب الواجبات لحسنها وحرمة المنهيات لقبحها لا يقال
الامر على السنة الرسل لا يتناول الرسل لانا نقول العقائد شرع قديم كل نبي
مأمور بعقيدة من قبله من الانبياء لانه لا نسخ في الاحكام العملية الشرعية بل النسخ
في العملية من الشرعيات بقي الكلام في آدم عليه السلام فانه لا نبي قبله حتى يؤمر بلسان نبي

قبله بالنظر في معرفة الله تعالى الا ان يدعى انه عليه السلام مأمور بالنظر في معرفة الله بلسان
رسل الملائكة وهذا جواب على الاول ايضا او يجعل الكلام في امرهم بلسان الرسل
محمولا على التغليب او يبني الكلام على معلومية خروج آدم عليه السلام من ذلك الحكم **قوله**
لان المخلوقات حادثة ولا بد للحادث من صانع اشارة الى عدم الفرق بين
الصانع والخالق وقيل المصنوع ما فيه نوع اتقان بخلاف المخلوق **قوله**
فان ذلك لانه لم يكن صانعا حقيقيا اي صانعا غير مصنوع لغيره لم يستلزم
كونه صانعا كونه معتمدا لغيره وكونه غير مصنوع لغيره كونه قائما بنفسه **قوله**
والا لاختل النظام المشاهد اشارة الى برهان التمانع من انه لو امكن الهان لامكن ارادة
احدهما احد الضدين او النقيضين فان كان للآخر ارادة الطرف الآخر فان وقع
مرادهما لزم اجتماع النقيضين والا لم يقع مراد شيء منهما لزم ارتفاع النقيضين
ولزم اجتماعهما لان المانع من وقوع مراد كل منهما ليس الا وقوع مراد الآخر
فاذا لم يقع مراد شيء منهما يقع مراد كل منهما ولئن وقع مراد احدهما دون
الآخر يلزم عجز الآخر والعاجز ليس باله ولئن لم يكن للآخر ارادة الطرف
الآخر كان المانع من ذلك تعلق ارادة احدهما بالطرف الاول فيكون الآخر
عاجزا فلا يكون الها وفيه اشكالات لا يحتملها المقام **قوله** احد
في ذاته لان التركيب والامكان ممكنا وحادثا اما الاول لان كل مركب
يحتاج الى جزئه الذي هو غيره والمحتاج الى الغير ممكن وقيل ان الامكان
والامتناع والوجوب انما يعتبر بالقياس الى الوجود والعدم بان
تساويا بالقياس الى الممكن وبان يجب العدم في الممتنع وبان يجب الوجود
في الواجب وقد اعتبر الامكان هاهنا بالقياس الى الماهية من حيث احتياجها
الى اجزائها في نفسها مع قطع النظر عن وجودها والامكان بهذا المعنى
لا ينافي وجوب الوجود للماهية بان يجب المركب وجوده من ماهيته الا ان
يقال فاما ان يجب وجود كل واحد من الاجزاء بذاته فيتعدد الواجب
اعلم الاجزاء المركب منه

لذاته وفى ذلك بطل برهان التمانع وقد مرّ ذلك او يمكن وجه كل من الاجزاء او
بعضه فيلزم امكان المركب فى الممكن لا يستلزم امكان الجزء امكان المجموع
لاستلزام جواز زوال الجزء بجواز زوال الكل ولا يجوز زواله لا يكون الها
واجبا فتأمل **قوله** عن الاشياء المشاركة له فى صفاته لان صفاته تعالى الذاتية
قديمة وافعاله متفقة فلا تشارك الحوادث فيها له تعالى **قوله** والامثال
الموافقة اياه فى حقيقة ذاته رد على المعتزلة حيث ذهبوا الى ان ذاته تعالى
مماثلة للذوات فى الذاتية ويمتاز عن ساير الذوات باحوال اربعة على الواجبية
والحيية والعالمية والقادرية التامتين عند الجبائى وعند ابى هاشم
يمتاز ذاته تعالى من ساير الذوات بالحالة الخامسة الموجبة لهذه الاحوال
الاربعة الالهية لان الاشتراك فى الذاتية اشتراك فى العارض لا فى الماهية
وبان الاشتراك فى الماهية بدون الاشتراك فى العوارض اللازمة لا يمكن
واما الاختلاف فى نوع واحد فى التشخصات للماهية الواحدة بل بحسب
اسباب متباينة لها ولا يمكن ذلك بالنسبة الى الاحوال المتميزة لذات
الواجب عن ساير الذوات والا لزم احتياج الواجب المتميز عن غيره الى غيره
من حيث هو متميز وذلك محال وبان كل ماهية لما سواه مقتضية للامكان
فلو ساواه تعالى غيره لزم امكانه تعالى وهذا مبنى على برهان التوحيد **قوله**
عالم بجميع المعلومات اى الكليات والجزئيات المجردة والمادية خلافا للحكماء
فى الاخير وفى ذاته ايضا خلافا لبعض الحكماء تمسكا بان العلم يقتضى مغايرة
العالم للمعلوم ولا مغايرة فى الشئ الواحد فلا يعلم احد ذاته ورد بكفاية
المغايرة الاعتبارية العبادية فى تحقق النسبة العلمية فى الشئ الواحد فان
صحة العالمية فى الواحد يغاير صحة المعلومية فيه **قوله** قادر على جميع
الممكنات خيرها وشرها خلافا للثنوية فى الشر حسنها وقبيحها خلافا للنظام
فى القبيح وسواء كان مثل فعل العبد كطاعة او معصية من فعل العبد خلافا لابى

القاسم البلخى او عين فعل العبد خلافا للجبائية فيه **قوله** لان وقوع ما لا يريده
بل يكرهه كما زعمت المعتزلة يستلزم العجز المنافى للالوهية لا يقال الا يلزم من عدم
ارادة الشئ كراهية بجواز ان لا يكون شئ مرادا ولا مكروها لانا نقول المعتزلة
يقولون بوقوع بعض الكائنات التى هى القبائح بدون ارادته تعالى بناء على ان ارادة القبيح
قبيح بل مع كراهية اياها **قوله** مع الاستغناء عنه اى باثبات الاخص منه اعنى
القديم فيما سبق **قوله** لبقائه لفظ ابدى لا يقال كما استغنى بالقديم عن الازلى
فكذا استغنى به عن الابدى لانهم قالوا ما ثبت قدمه امتنع عدمه فلا يعدم فيما يستقبل
لانا نقول الاستغناء عن الازلى بالقديم ظاهر من كون القديم اخص منه بخلاف
الاستغناء به عن الابدى فانه ظاهر كالاول بل هو مما يستدل به عليه بدلائل
فافترقا وايضا كما ان ثبوت عدم اولية لوجوده تعالى كما قال لذلك كذلك عدم
ثبوت الاخر لوجوده كمال له بخلاف ثبوت الازلية اى عدم الاولية مطلقا
فى الوجود او فى العدم لعدم ثبوت العدم الاولية له تعالى فى الوجود لانه ليس له
عدم حتى يكون اولية العدم كما لا له تعالى كعدم اولية الوجود له تعالى **قوله**
لانها ليست مغايرة له اى بالمعنى المصطلح الذى هو جواز الانفكاك من الجانبين
لا يقال الاختصاص لغة هو السلب عما يغاير المقصود عليه لغوية وفى ذلك حاصل
بين الذات والصفات لانا نقول لو اعتبر الاختصاص اللغوى بالقياس
الى الغير فى اصطلاح وكان للغير معنى مصطلح عليه فى ذلك الاصطلاح يكون
الاختصاص بحسب المغايرة الاصطلاحى لا بحسب المغاير اللغوى لان المعانى
الاصطلاحية فى الاصطلاحات متقدمة على غيرها ولذلك كان حقيقة بحسب
كل اصطلاح ما استعمل فيما وضع له فيه ومجازا ما استعمل فى غير ما وضع له فيه
اى ما وضع له اللفظ فى كل اصطلاح مقدم على غير ما وضع له فى ذلك الاصطلاح
فلا حاجة الى حمل القدم على الزمانى فى اثبات الاختصاص لانه اصطلاح الحكماء
قوله فانه الباقى بذاته وما سواه انما هو باق به و بارادته لا يقال ان ما سواه

لثبوت المغايرة اللغوية بينهما منه

الى ان تأمل العبد للطاعة والمعصية منه

لبعض ... منه

مهنا محمول على المعنى اللغوى اذ لا معنى لبقاء الصفات بذاتها فيكون قوله بذاته بالنسبة
الى صفاته تع وقوله وبادلته بالنسبة الى المنفصل عليه لانا نقول قدر الكلام
فيه ان المقصود مهنا معنى آخر وهو ان الله تع لما كان باقيا بصفاته وهو المبدأ للمنفصل
ولستمرار العلة يوجب استمرار المعلول فيلزم منه بقاء ما سواه فلا يختص
البقاء به وبصفاته لوجوده فى المنفصل عنه بواسطة صدوره عن علة مستمرة
فدفعه بان استناد ما سواه اليه تع انما هو بادلته وتعلقات الادلة حادثة
فلا يلزم بقاء ما سواه بواسطة استناده اليه لانه مستند اليه بواسطة الادلة
قوله لا يعلل افعاله بالاغراض اليه ذهب الاشاعرة وخالفهم المعتزلة احتجوا
على وجوب الغرض فى افعاله تع بان الفعل الخالى عن الغرض عبث وانه قبيح بالضرورة
قلنا العبث ما لا فائدة له لا ما لا يقصد بفعله فاعله بان يكون القصد اليها
باعثا للفاعل على الفاعلية وافعاله مشتملة على مصالح لا تحصى فلا يكون عبثا وايضا
العبث انما يلزم عن خلو الفعل عن الغرض لو كان صدوره ممن شانه اتباع فعله
الغرض والواجب ليس كذلك **قوله** يستلزم استكماله بغيره لا يقال انما يلزم
استكماله بغيره لو كان الغرض عايدا اليه تع وليس من ضرورة ثبوت الغرض
للفاعل فى الفعل ان يعود اليه بل يجوز عود الغرض الى غير الفاعل لانا نقول نفع
الغير والاحسان اليه ان كان اولى بالنسبة الى الفاعل لزم الاستكمال بغيره
وان لم يكن اولى بل كان مساويا او مرجوحا لم يصلح ان يكون غرضا له **قوله**
والرزق عندنا ما ينتفع به حلالا كان او حراما فان اورد عليه قوله تع ومما رزقناهم
ينفقون بان ثبوت الحرام فى الرزق يوجب مدح المنفق به وليس كذلك اجيب
عنه بان من للتبعيض فما يمدح عليه من المنفق هو البعض الحلال دون الحرام
لكنه لا دلالة للبعض على المعين بل يجاب عنه بان نسبته الى الله تع باعطائه اياه
خصصته بالحلال فلا بعد لذلك لكن قيل ان من عام الآ وقد خص منه البعض واما من
التبعيضية فيها فليس للدلالة على كون المنفق بعض الحلال منعا عن الاسراف

المذموم كما قال تع ولا تجعل يدك مغلولة الى عنقك ولا تبسطها كل البسط
واما القول بانه ترك فى هذا التعريف انتساب الرزق اليه تع مع كونه معتبرا
فيه فمدفوع بان ذلك الانتساب قد علم من قدر الارزاق فما يحتاج اليه هو بيان
المرزوق بانه ما ينتفع به حلالا كان او حراما والاولى ان يكون اكل الحرام طول
عمره غير مرزوق وفى ذلك بطل بالاحرى **قوله** ثم انه بعث اليهم الانبياء
والرسل من عطف الخاص على العام تشريفا له لان كل رسول نبى من غير عكس
وهو عطف على قوله ثم امرهم وان كان مشتملا للاشارة على ما ذكر فيه سواه ان الامر
بالتفكر لكونه اشارة الى مباحث النبوة باسرها مما اشار اليه مهنا ولم يشر اليه
مذكورا فيما سبق الامر بالتفكر لا يقال ان الامر بالتفكر مذكور مهنا ايضا حيث قدره
وامرهم بمعرفته اى بمعرفته وجوده لانا نقول الامر فيما سبق انما كان بالتفكر لا بمعرفة
وجوده وان كان يؤدى اليها فان قيل الامر بالمعرفة بوجوده يستلزم الامر
بالتفكر فى وجوده لان الامر بالشئ امر بما يتوقف عليه ذلك الشئ اجيب بانهما
امران ولذلك اختلف فى اول الواجب قال بعضهم فى النظر فى معرفته تعالى
وقال بعضهم هو معرفته تع وقال بعضهم هو القصد الى النظر وبانا لا نسلم استلزام
الامر بالمعرفة الامر بالنظر على اصل الاشاعرة لجواز معرفة الله تع بالتصفية والالهام
عندهم وانحصار طريقها فى النظر لما كان ممنوعا عندهم لم يستلزم الامر بالمعرفة
الامر بالنظر عندهم وتصحيح الانحصار بالتخصيص للعامة لا يفيد مهنا واما
عطفه على كرم واعتبار المهملة باعتبار مردود بانه ان عطف عليه مع ما عطف
عليه من قوله ثم امرهم لا يمكن اعتبار المهملة لتاخر الامر بالتفكر على السنة
الرسل عن البعثة وان عطف عليه بدون الامر بالتفكر يكون الامر بالتفكر
لغوا بين المعطوفين فينبغى ان يتاخر عنها مع ان تعميم احكام البعثة بعد تخصيصها
يشعر بالترتيب العقلى بان يترقى من الاقل الى الاكثر نظرا الى التفصيل ومن
البعض الى الكل نظرا الى كون الامر بالتفكر من احكام البعثة كساير احكامها ايكو

[illegible]

المعطوف اشرف من المعطوف عليه الايرى انه كيف يعد من العلم الباحث عن الموضوع
الاعم اعلى واشرف من العلم الباحث عن الاخص واما القول بان الكل يترتب على جزئه
لتقدم الجزء على الكل ذاتا واعتبار التراخي الرتبي بين المعطوفين بالتقدم الذاتي
فليس بشيء لان المعلول لا يعطف على علته بثم بل بالفاء الايرى الى قولهم وجد العلة
فوجد المعلول فانهم اعتبروا والتقديم الذاتي بالفاء حتى قالوا التقدم الذاتي مع
الترتيب العقلي الذي يصحح دخول الفاء على المتأخر على انهم لم يعتبروا التراخي في الرتبة
اما كونه اشرف من الاول او اخص منه المتأخر الذاتي **قوله** والرسول
نبي معه كتاب والنبي غير الرسول من لا كتاب معه بل امر بمتابعة شرع من قبله كيوشع
عم وفيه ان عدم الكتاب معه لا يستلزم متابعته لشريعة من قبله فانه يجوز
ان لا يكون له كتاب ويستقل بشريعة بوحي غير متلو عليه وايضا ان اعتبر
في النبي غير الرسول عدم الكتاب معه والمتابعة بشرع من قبله يكون النبي الرسول
من معه كتاب وشرع مستقل غير مامور بمتابعة شرع قبله فيلزم ان لا يكون
ما بين موسى وعيسى من الانبياء سيما داود عم رسولا مع انه صاحب الزبور
لكونه مامورا بشرع موسى من بين موسى وعيسى عم من الانبياء وكذا اسماعيل
رسول مع انه تابع شرع ابراهيم عليه السلام وايضا عدد الكتب مائة واربعة
وعدد الرسل ثلثمائة وثلثة عشر وان كان معنى كون الكتاب معه الرسول انه
من النزول اليه او الى من هو تابع له يلزم ان يكون انبياء بني اسرائيل غير موسى
وعيسى عم رسلا لكونهم مامورين بالتورية الحاصل معهم وقد نصوا على
كونهم انبياء غير الرسل حتى قالوا ان وجه الشبه بين علماء امة محمد عم وبينهم
هو كونهم مامورين بدين موسى حافظين اياه من غير ان يحدثوا امرا فيه كما ان
علماء امة محمد كانوا مامورين باتباع دينه وحفظه الى الساعة فالصواب
الذي لا محيد عنه ان يفرق بينهما كما في تفسير القاضي ان ما يكون الرسول
نبيا ذا شرع متجدد مستقل سواء كان معه كتاب او لا او غير الرسول من النبي

من يتبع شرع من قبله من غير شرط الكتاب لا في التابع ولا في المتبوع واما يكون الرسول
من انزل اليه الكتاب سواء كان ذا شرع متجدد او لا كداود عم والنبي غير الرسول
من لا كتاب له منزل عليه سواء كان له شرع متجدد او لا كاسمعيل عم واما يكون الرسل
من بدل عليه الملك سواء كان له كتاب او لا وسواء كان له شرع مستقل متجدد او لا
والنبي غير الرسول من يوحى اليه في المنام من غير ان يعتبر ان لا يكون معه كتاب ولا دين
متجدد وبهذا ينحل جميع ما يرد مهنا فيجوز ان يكون اطلاق الرسول والنبي
تخالف بحسب كل اصطلاح اي معنى الاطلاق الاخر بحسب المعنى الاخر **قوله**
ويأمرهم بمعرفته اعلم ان الظاهر كون الدعوة الى التنزيه والتوحيد بعد الامر بمعرفته
اي بمعرفته وجوده فالاصل في الترتيب والوضع تقديم الامر بالمعرفة على الدعوة
الى التنزيه والتوحيد ليكون الترتيب الذكرى على الترتيب الواقع وان كان العطف
بالواو لا يقتضي تاخر المعطوف عن المعطوف عليه في الواقع بل جاز تقديمه عليه فلو حمل
التعظيم والتمجيد تفصيلا لمعرفته بان لا يحمل على معرفته وجوده بل على معرفته بصفات
ذاته وافعاله لم يبعد فان قيل كل من التنزيه وصفات الذات والافعال بعد
التصديق بوجوده فلا دلالة عليه اجيب بانه قد حصل التصديق بوجود مدعي
الرسالة بالمعجزة فانها تصديق للرسل فيما ادعوا من كونهم رسلا من الله [illegible]
ولا يبعد ايضا ان يحمل معرفته على معرفته صفاته الذاتية والفعلية ويحمل تعظيمه
وتمجيده على الامتثال بما امر به والانتهاء عما نهى عنه فان مقصود البعث هو ان
يعرف العباد المعبود منزها عما لا يليق به متصفا بما يليق به ويعبدوه
باتيان مرضياته واجتناب منهياته فان تعظيم العباد هو قيامهم بامر العبودية
كما ينبغي بل تلك المعرفة مقصودة منهم ليؤدي بهم الى ذلك التعظيم بالعبادة
فان من لم يعرف المعبود بما يستوجب استطراع العباد من اتصافه بالكمالات
الذاتية والفعلية والتنزه عما لا يليق بربوبيته كيف يتوقع منه طاعته فضلا
عن الاخلاص في عبادته سيما هو في غاية تجنب مشتهياته من ترك المرضيات وارتكاب

المنهيات وبعمل تبليغهم اليهم مبشرين ومنذرين على تبليغها يرك من العباد علما وعملا
مبشرين بنعيم الجنة المتجلي بها ومنذرين بنار الجحيم المتجلي عنهما فان هذا البشارة
والانذار هو الذي سوقهم الى كمالهم علما وعملا وجلاء وفوزهم وفلاحهم آجلا **قوله**
وتعظيمه باثبات الكمالات الفعلية لاستناد ها اليها قيل وجه تخصيص كل بكل
بحمد حمل على الافادة وتقديم الصفات الذاتية على الفعلية لاستنادها اليها
على ان التعظيم المأخوذ من عظم الشئ اذا كبر ومن المعظمة التي هي الكبرياء يناسب
الصفات الذاتية سيما اذا قوبل بالتحميد المأخوذ من الحمد بمعنى الكرم المناسب للآثار
والافعال **قوله** في ترك الاعمال والايمان تقدم ترك الاعمال على ترك الايمان
في الذكر للاتفاق على عدم المواخذة على تركها بخلاف ترك الايمان لان الماتريدية
لم يجعلوه معذورا في ترك الاعمال لكن لم يجعلوه معذورا في تركه الايمان **قوله**
باجلهم قدرا واتمهم بدرا ابيان تحببه بمفاخر نفسه **قوله** واشرفهم
نسبا ظاهر في شرفه نسبا **قوله** واذكاهم مغرسا الى قوله واقومهم بيان لشرف
مكانه ام **قوله** واقومهم الى قوله وانزلهم عوده الى تفصيل حسبه بعد ما جمله
اولا في قوله باجلهم قدرا واتمهم بدرا **قوله** لان كلامه تعالى من صفاته
الحقيقية التي لا مجال للحدوث فيها ان اراد بكلامه الكلام النفسي الذي يثبته الاشاعرة
مقابلا للكلام اللفظي على ما نقل عنهم فذلك ليس بمنزل مع الرسول وليس عربيا
فان العربية صفة اللفظ لا المعنى وان اراد به الكلام اللفظي المتصف بالعربية
المنزل على النبي عم فذلك الكلام اللفظي القائم بجبرئيل عم المنزل بانزاله
عم ليس من صفاته تعالى الحقيقية لا قيام صفة الشئ بغيره وانزاله بانزال غيره
الحامل لصفته لامتناع الانتقال على الصفة من الموصوف بها الا ان يراد اتزال
شلها نوعها فان سوى بقراءة زيد مثلها بقراءة عمرو لتعدد الحال وتشخصه
بتعدد المحل وتشخصه **قوله** لا يأتيه الباطل محمول على الستمرار الازمنة غير
مختص بالمستقبل كما في نعلم الله وعلم الله كما غيرت النصارى تشديد ما انزل اليهم

في الانجيل من قوله وكذا عيسى عم من جارية عذراء اي لم يمسها بتشديد في لغة
لغتهم فلا حاجة الى جعله من اللغة المشتركة ولا الى جعله مثل المستعرب في لغتنا
ولا الى غير ذلك من التمحلات **قوله** فان كمال كل نوع يعني ان كماله بعد تحصيله
وتكمله نوعا بنوعه المسمى كمالا اولا على الاطلاق انما هو بحصول صفاته الخاصة
وصدور اثاره المقصودة منه ويسمى هذا الكمال كمالا ثانيا واعلم ان الشارح
المحقق غالى بالعناية قصدا لتقويه الضعيف فان كمال كل نوع ما يختص به
اي كمال النوع بعد تحصيله متنوعة ونوعا منه
من كونه كمالا له سواء كان كمالا اولا او كمالا ثانيا على ما هو معنى لا صفاته ولا حال
بجعل الكمال ههنا على عمومه بمقتضى اطلاق الكمال المنافي للاطلاق قوله بحصول
صفاته الخاصة به وصدور اثاره المقصودة منه فان كلا منهما اي من الصفات
الخاصة به والاثار المقصودة منه ليس كمالا اولا للنوع بل كل منهما كمال
ثان فان قيل لم لا يجوز ان يراد بالصفات الخاصة به الحاصل الفصول المنوعة
التي هي الكمال الاول للانواع على المسامحة وبالاثار المقصودة منه الصادرة
على الكمال الثاني اجيب بانه ح لا يتعرض للقسم الاخر المقصود من الكمال
الثاني اعني ما يقوم بكل نوع من صفات مختصة به قائمة به غير صادرة عنه
كالعلم للانسان ولا ينتظم قوله ويجب زيادة ذلك اي الكمال المذكور
ونقصانه لتفضل بعض افراد ذلك النوع بعضا فان تفاضل افراد النوع باعتبار
الكمال الثاني لا باعتبار الكمال الاول الممنوع لانه لا يتفاوت المنوع في افراد
النوع بل الذي يتفاوت فيما هو خواص منوعة التابعة له واثاره المقصودة منه
فان قيل لم لا يجوز ان يحمل قوله وللانسان على التعرض بالكمال الاول بعد التعرض
بالكمال الثاني في قوله بحصول صفاته الخاصة به وصدور اثاره المقصودة
منه بتقسيمه على حمل كمال النوع على مطلق كماله اولا كان او ثانيا غايته انه ذكر
الكمال الاول بعد الكمال الثاني على عكس ترتيب الوجود اجيب اولا بان
حصر الكمال على قسم الكمال الثاني ينافي الاطلاق فيه وثانيا بان الكمال الاول

فى قوله والانسان ليس على وجه العموم كذلك الكمال الثانى بطريق المثال لبيان تفاوت
افراد الانسان فى الكمال الثانى لانه بلغ فى احد قسمى كمال الثانى اعنى الصفات المختصة به الغاية
به غير الصادرة عنه من العلم فانه لما بين تفاوت افراد كل نوع فى الكمال الثانى ولا يكفى
ذلك على عمومه فيما هو بصدده بين اختصاص القوة النطقية بالانسان وتميزه بها
من بين الانواع بادراك الكليات التابع لها ولساير من تبعها من كمالات كالصبر والرضى
والعفة وفضل العلم على ساير ما يتبع تلك القوة النطقية من الكمال الثانى التابع لها
قوله فاذن كماله الاشرف الاعلى انما هو بتعلقات المعقولات الاولى
واكتساب المجهولات منها وان كانت الاخلاق الحسنة التابعة للاعمال الصالحة
كمالا له معتدا به وهذا الكلام صريح فى ان المقصود به ترجيح صفة العلم الحاصل
للانسان بواسطة القوة النطقية على ساير اخلاقه التابعة لها لان العلم
الحاصل بالكسب ليس على حده ولو كان علما حاصلا بلا كسب بل بتصفية النفس
ليلزم خلاف ما خرج من الكون العلم الحاصل بالتصفية اعنى من الحاصل بالكسب
لمخالطة الوهم بالثانى دون الاول قوله عما لا يختص بقسم واحد من الاقسام
الثلثة قال الشارح فعلى هذا يكون الوجوب الذاتى والقدم والامتناع
والعدم من الامور العامة ويمكن ان يجعل الوجوب اعم من الذاتى والغيرى والقدم
الزمانى باعتبار شموله لصفاته تعالى ايضا من الامور العامة والبحث عن الامتناع
والعدم فيه استطراديا على الاعدم الاختصاص بقسم يجوز ان يكون سلب اصل
الثبوت بقسم فيدخل الامتناع والعدم فى الامور العامة قوله المرصد
الاول فيما يجب تقديمه فى كل علم لانه فى تعريف علم الكلام وموضوعه وفايدته
وشرفه ومسايله وتسميته وتقديم هذه الامور فى علم الكلام ليس بخصوصيته
كونه علم الكلام بخصوصيته بل لكونه علما من العلوم للاحتياج الى تقديم هذه الامور
فى ساير العلوم ايضا ولا حاجة بعد بيانها فى علم الكلام بخصوصه بل يجب تقديمها
فى كل علم تعريفه المختص به وكذا فى ساير ما لا تعريف الكلام بخصوصه لا لا بمعنى

لتقديم تعريف الكلام بخصوصه وساير العلوم اى المرصد الاول فيما تقدم فيه
مما لا يختص تقديمه به وتقدم فى غيره وان اختص ما تقدم فى كل علم به باضافته اليه
فالتعريف المطلق وكذا ساير ما يعم كل علم بان يؤخذ منه فيه بما يختص به قوله
لم يرد بوجوب التقدم انه لابد منه عقلا لان الذى يجب فيه عقلا هو تصور العلم
بوجه ما والتصديق بفايدة ما واما تصوره بتعريفه والتصديق بما هو فايدته
فانما هو للبصيرة فى الشروع لا لامكانه لا يقال لو اريد بالمعدة مما يتوقف
عليه البصيرة فى الشروع فى العلم يجب تقديم تعريفه اى ما يفيد احاطته جميع
مسايله باعتبار امر شامل لها مميز اياه عما عداه لو لا بصيرة بدونه فى الشروع
وان فرض حاصل الشروع بدونه لانا نقول لا يجب البصيرة فى الشروع فلا يجب
فى البصيرة فيه من التعريف لو ما لم يثبت وجوب البصيرة فى الشروع لا يجب
ما يجب فيها فيه فلا يجب التعريف قبل الشروع فى العلم للعلم الابعد وجوبها فيه
فان الواجب لا يتم الواجب الابه لا كالا يتم غير الواجب الابه فافهم قوله حدا
المفهوم لاسما او رسما له واما الحقيقى له فليس مقدمة للشروع له لا يتقدم عليه
لا جميع مسايله ولا التصديق بها والا يلزم تقدم الشئ على نفسه لان حقيقة
كل علم اما مسايله او التصديق بها قوله ليتناول له ادراك المخطى فى العقايد
ودلايلها على ما خرج بحيث قال فان الخصم وان خطأ بان لا يخرج عن علماء الكلام
قوله الثانى اشار بصيغة الاقتدار على القدرة التامة لان الاقتدار
ابلغ من القدرة لان صيغة الافتعال للمبالغة فى مصدره كالاعتمال فانه لزيادة
العمل وهكذا فى غيره قوله دون العلم بالقوانين التى يستفاد منها صور
الدلايل فقط فانه لا يلزم مجامعة العلم بالعقايد وصوله له آلة اثباتها ولا اثباتها
لا ايضا صحة تلك القدرة فان قيل ان الملكية المنطق لا شك انه ويعلم به
صحة الصورة وصحة المادة لو يحصل به العصمة عن الخطاء فى الفكر سواء كان
الخطاء فيه من حيث المادة او من حيث الصورة وايضا بعض المنطق يبحث عن المولد

الآلية كما يبحث بعض منه عن صور القياس فى وجه الاقتصار فيه على ذكر استفادة
صور الدلايل نقطا من فوائده والجواب ان بحث الميزان عن صور الدلايل وعن
موادها على وجه كلي لكن خصوصيات موادها لدلايل مسايل كل علم انما يحصل من
مباديه ومعداته التي يتوقف عليها مسايله ثم تعتبر قواعد ميزانية متعلقة
بمواد الآلية ويقصد تطبيق تلك الخصوصيات المعلومة لمسايل كل علم
لتلك القواعد ثم يعرض صورة تلك المواد المخصوصة المعلومة من مبادي
كل علم على قواعد ميزانية متعلقة بالصور ويقصد تطبيق صورتها لها فلما
استقل الميزان فى صحة صورة له لكل علم دون صحة موادها المخصوصة
المعلومة من مباديه من حيث كونها مخصوصة لعدم مدخليته فى خصوصية
المادة حصولا وان كان له مدخل فى صحتها على وجه كلي لا ينوط بخصوص مادة
نسب فوائده الى استفادة صور الدلايل منها فقط **قوله** ودون
علم الجدل الذي يتوسل به الى حفظ اى وضع يراد لانه ليس فيه اقتدار تام على
ذلك لانه ايضا يبحث على وجه الاثبات والهدم على وجه كلي متناول لكل علم
من اختصاص باثبات علم دون علم فلابد فى كل علم من مقدمات مناسبة يدعى
فيها قواعد حتى يحصل الاثبات المخصوص به منه **قوله** ودون علم النحو
الجامع لعلم الكلام مثلا لانه ليس يترتب عليه تلك القدرة على جميع التقادير
فانه لو انفرد عن الكلام لا يترتب عليه تلك القدرة بلا مرية والمفهوم من
التوصيف المصاحبة الدايمة لا غير الدايمة **قوله** اختار نقيضه على يثبت
لان الاثبات بالفعل عين لازم ادلة بالاثبات بالفعل ما يقابل الامكان المحض
الذي لا يوجد فى احد الازمنة الثلثة اصلا فان القادر على اثبات العقايد
فى كل زمان بايراد الحجج ودفع الشبه وان لم يثبتها فى شيء من الازمنة بالفعل
عالم بالكلام فلا يتوهم ان لفظ يثبت لا يقتضي الاثبات بالفعل بل الاثبات
فى الاستقبال لان المراد بالفعل هو الوجود فى شيء من الازمنة لا الوجود فى الحال

حتى يتجه ذلك **قوله** من الباء مهنا وانما قال مهنالك لا يتبادر منه السببية الحقيقية
فى كل مادة لاجرى الحقوله ان المتبادر من الباء فى قوله بايراد هو الاستعانة دون السببية
قوله وان العقايد بحث انه يوخذ من الشرع ليعتد بها لان اثبات العقايد الدينية
على الغير فرع ثبوتها للمثبت وحصولها فلما قيدت بالدينية اشعر بكون حصولها
للمثبت مستفادا من الدين بخلاف تحصيل العقايد الدينية فانه حصول مبدأ بلا
استعداد فيه بوجوب اخذها من الشرع **قوله** ولا يجوز حمل الاثبات مهنا على
التحصيل والاكتساب الخ فان قيل حمل الاثبات على التحصيل لا يوجب الفساد
ضرورة لزوم القيم بالعقايد ثمرة للكلام بمعنى الملكة اجيب بانه لا شك فى
احتياج كل علم فى البقاء الى ملكة لاستحضارها متى اريد بلا كسب لكن احتياج علم فى
ابتداء حصوله الى ملكة الحاصلة بتكرار ملاحظته مرة اخرى بعينه ظاهر البطلان واجب
ايضا بان الذي حمل الاثبات مهنا على التحصيل والاكتساب اعترف بكون علم الكلام
عبارة عن العلم بالعقايد الدينية عن الادلة اليقينية فلزمه كون نامى علم الكلام
خارجا عنه ثمرة له ولا شك فى بطلانه وايضا حمل اسماء العلوم المدونة على الملكة
فيما يمكن تزايده بتلاحق الافكار لعدم حصول مجموعه فى زمان حتى يعتبر جميع
معلوماته الحاصلة فيه نفسها او التصديق بها فيعتبر ملكة الاقتدار على معرفة
ما يرد عليه من مسائله بخلاف الكلام فانه عبارة عن العلم بمعلومات مخصوصة
مضبوطة مجموعة منحصرة فى عدد من العقايد الدينية وان لم ينحصر وجوه
ادلتها ودفع شبهها والاشكال الموردة فيها **قوله** ولئن سلم وجب
حملها على السببية العادية دون الحقيقية بقرينة ذلك التنبيه السابق باختيار
معه عليه على انتفاء السببية الحقيقية المتبادرة من الباء مهناك وايضا لو لم يسبق
ذلك التنبيه باختيار معه عليه بل كان اللفظ هناك به دون معه لا يحمل ايضا على
السببية الحقيقية بل على العادية لما عرف من قاعدة الاشاعرة من نفي السببية
الحقيقية بين الاشياء غير انه اجرى الله عادته خلق بعض الاشياء عقيب بعضها

من غير ان يكون بينها علاقة العلية **قوله** فان الاحكام الماخوذة من الشرع اى التى
ورد بها خطاب الشارع لا التى يتوقف ثبوتها على ثبوت الشرع لان الاول
يتناول من العقايد ما يتوقف عليه ثبوت الشرع كاثبات الصانع العالم القادر
المرسل للرسل دون الثانى والا يلزم الدور لتوقف ثبوت الشرع على منع العقايد
فلو توقف ثبوت منع العقايد على ثبوت الشرع لزم الدور **قوله** كقولنا الوتر
واجب اى على قول ابى حنيفة رح وزفر **قوله** وانما يبلغ من يعلمها مع التهيا
التام لها كما ذكره ابن الحاجب حيث ادله بالعلم بالاحكام الشرعية فى تفسير
الفقه منه التهيا **قوله** وان استدعى ذلك ما يصلح جوابا عن الاعتراض على ارادة
التهيا المذكور بالعلم بالاحكام فى تعريف الفقه بثبوت لا ادرى فى بعض الاحكام
ممن موفقيه بالاجماع كمالك سئل عن اربعين مسئلة فاجاب عن اربعة منها وقال
فى ستة وثلثين لا ادرى فلو كان له ذلك التهيا لعلمها لانه ادرج اليه فاجاب
بان علم بعض الاحكام بالنسبة الى من له التهيا لعلم الاحكام قد يحتاج الى زمان
ليتامل فيه ولذلك لا يعلمها فى مجلس السؤال فلذلك لا يدل على عدم كون التهيا
حاصلا له ولكن عدم علم ابى حنيفة الدهر طول عمره يستلزم عدم حصول تلك
الملكة له فلا يكون فقيها على تفسير الفقه بذلك التهيا وقد اجيب بما يصلح الجواب
عن الكل وهو ان يقال عدم حصول العلم ببعض الاحكام لبعض المجتهدين لمانع
او لتعارض الادلة او لمشاكلة بين الحق والباطل لا ينافى حصول ذلك التهيا
لذلك لان المراد بالتهيا لعلم الاحكام حصول ما يقتضى علمها لو لم يمنع مانع
لا حصول ما يقتضى علمها ودفع المانع عنه والحصول بالفعل انما يلزم الثانى
من التهيا دون الاول لان الثانى معنى العلة التامة التى يدخل فيها دفع الموانع
والاول معنى العلة المقتضية التى لا يدخل فيها ارتفاع الموانع وله ايضا
بعدم دلالة لفظ العلم فى تعريف الفقه على التهيا المخصوص وقد اجيب بان دلالة
على الملكة معرفة كل ما يرد عليه من الجزئيات شايع فى العرف يقال العلم كذا وكذا ويراد

هذا

من الملكة ويمكن ان يقال مراد المعترض منع دلالة عليها بحسب عرف آخر فلا
يفيد الدلالة فى عرفهم **قوله** بخلاف العقايد ظاهر فانه لا معنى لحمل العلم بها
على التهيا لها ولاستحصالها لصحة العلم لغة فى العلم بالعقايد بلا ريبة ومحذور
كما فى الفقه **قوله** وبالدينية المنسوبة الى دين محمد عم وقد يتوهم عدم الاحتياج
الى المنسوبة الى دين محمد عم بناء على عدم اختلاف الاديان بحسب العقايد
والاحكام العملية بل الاختلاف بينهما انما هو بحسب الاختلاف فى الاحكام العملية
فليس بشئ لان الانبياء انما لا يختلف فيما هو العقايد الحقة التى جاء بها صاحب
كل شريعة لكن المنسوبين الى كل دين كما اختلفوا فى الفروع والعمليات اختلفوا
فى الاصول والعمليات الى يرى الى معنى قول اليهود عزير ابن الله وقول النصارى
المسيح ابن الله والى ما صرحوا باسقاط التشديد فى ولد لله عيسى من حاربته
عن داء على ان العقايد الحقة ما لم يقبل من نبينا محمد عم لا يعتبر فى ديننا الا يرى
الى قوله عم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوا ذلك عصموا
منى دماءهم واموالهم الا بحق الاسلام واكثر الناس هكذا قايل بالوحدانية
لا مشرك **قوله** اعنى التصديق بموضوعية كالتصديق بان الشئ الفلانى
موضوع الكلام او بان موضوع الكلام هو الشئ الفلانى واما التصديق
بوجود الموضوع فقد قيل هو جزء العلم وتصريح الرئيس فى الشفاء ان المبادى
التصديقية وتصور الموضوع من المبادى التصورية وتصور مفهوم الموضوع
اعنى ما يبحث فى العلم عن اعراض لذاته ففى صناعة البرهان من المنطق **قوله**
اما مطلقا كالعدد لعلم الحساب **قوله** او من جهة كالجسم من حيث انه
قابل للتغير للعلم الطبيعى **قوله** سواء كان فى ذاته كالخط والسطح والجسم
التعليمى المشاركة فى المقدار لعلم الهندسة **قوله** او عرضى كالكتاب
والسنة والاجماع والقياس المشاركة فى كونها موصلة الى الاحكام الشرعية
لعلم اصول الفقه وانما التزموا اعتبار الموضوعات دون المحمولات لان

الموضوعات م

الفقيه لغة فى موضوع العلم

بها الذوات التي يقصد اثبات الصفات لها **قوله** انما هو المعلومات اصلا
لدخولها فيها **قوله** فالفرق اى فالفرق بين تمييز الطالب العلم المطلوب عنده بالموضوع
وبين تمييزه اياه بتعريفه باعتبار معلومية **قوله** انه قد يلاحظ الموضوع في التعريف
اى للعلم باعتبار معلومية كتعريف الكلام بما ذكر انجعل تعريفا للبحث معلومه وفيما
ذكر المحقق رد على الشارح الابهرى حيث قال المراد بالتمييز الحاصل من الموضوع باعتبار
ما صدق عليه ومن التعريفات باعتبار المفهوم **قوله** واما قضايا يتوقف عليها تلك
العقايد كتركيب الاجسام من الجواهر الفردة وجواز الخلاء فان اثبات الجنة والنار
متوقف على جواز الخلاء **قوله** فالاولى ان يقال المعلوم الخ واتفاق فالاولى
لان المتبادر من كون المعلوم متعلق اثبات العقايد الدينية ان يحكم بها عليه لا ان
يكون محكوما به فتامل **قوله** من حيث يثبت له ما هو من العقايد الدينية او
وسيلة اليها فخرج المحمولات المسايل عن موضوع الكلام بالمرة **قوله** لانا
نقول قد تحقق هناك ايضا ان العرض الذاتي يجوز ان يكون اخص موضوعه كالحركة او
السكون بالنسبة الى الجسم فان الجسم اعم من كل من الحركة والسكون لكن يجب ان لا يكون
عروض ذلك الاخص لذلك الاعم بواسطة ما يندرج تحته كالحركة للجسم بخلاف
الضحك لانه بواسطة كونه انسانا فلا يكون ذاتيا له **قوله** وتقابل ان يقول
ان مبادي العلم الاعلى قد تبين وان كان على قلة في علم الادنى فاللازم على ذلك
التقدير ثبوت علم شرعي بين فيه مبادي الكلام او احتياجه في مباديه الى علم غير شرعي
كاثبات المنسوبي فانه مسئلة من علم الالهي الباحث عن احوال الموجود وقد توقف
على نفي الجزء الذي لا يتجزى وهو من علم الطبيعي الباحث احوال الجسم من حيث التغير
قوله واجيب بان الوجود المطلق مشترك بين الموجودات باسرها فلا يكون
عرضا ذاتيا لشيء منها وفيه انه يجوز ان يختص بالموضوع عند الاثبات ويكون عرضا
ذاتيا بذلك التخصيص حالتنا الاثبات فيطلب التصديق بعد التصور النسبي
قوله وربما يقال جواب عن الشق الثاني **قوله** اما بطلان الاول

فيما لا ينبغي ان يشك فيه لان وجوده نوع من المطالب النظرية بالمرة **قوله** قلت
هي مبنية بذاتها غير محتاج الى بيان فكما نعلم بالبديهة ان شيئا ما موجود كذلك نعلم
ان شيئا ما معلوم **قوله** ولا نعني بابنيتهما الخ اى بابنية المعلوم والموجود **قوله**
وقيل هو اى موضوع الكلام الموجود بما هو موجود اى من حيث هو هو بيان الاطلاق لا قيد
الموجود **قوله** وفيه ايضا كالقول الاول نظر من وجهين الاول انه قد يبحث
في الكلام عن احوال المعدوم والحال وعن احوال امور قد تلفظ احوال في الموقف
تنبيها على ان في المتن مساهلة لان البحث متعلق بمجموع الطرفين لا بالموضوع فقط
ولا بالمحمول فقط والمصلح يذكر الا احدهما فعلم ان هناك شيئا مقدرا **قوله**
واما الوجود في الذهن فهم اى المتكلمون لا يقولون به حتى يقال النظر والدليل وكذا
المعدوم الخارجي والحال من الموجودات الذهنية فيندرج تحت الموجود بما
هو موجود ولا شك ان احوالها انما نعرضها من حيث انها موجودة مطلقا لان
اثبات هذه الاحوال لهذه الامور متوقف على وجودها اما ذهنا واما خارجا **قوله**
الثاني ان قانون الاسلام ما هو الحق من هذه المسايل الكلامية منها ان المسايل الباطلة
خارجة عن قانون الاسلام قطعا فان زعم ان الكلام من علم الكلام فقد اعترف بفساد
تعريفه كما لا يخفى ان المسايل الباطلة خارجة عن قانون الاسلام قطعا فلا يكون التعريف
جامعا **قوله** فان زعم هذا القايل الخ بان موضوع الكلام هو الموجود بما هو موجود
على قانون الاسلام **قوله** كالمجسمة الخ اى والمجسمة قالوا هو تعالى جسم حقيقة
فقيل مركب من لحم ودم كمقاتل بن سليمان وقيل هو نور يتلالا كالسبيكة البيضاء
وطوله سبعة اشبار من شبر نفسه ومن المجسمة من يقول انه تعالى على صورة انسان
فقيل شاب وقيل شيخ تعالى الله عن قول المبطلين **قوله** المصرحين بكونه جسما
دون القايلين باتصافه بصفات الاجسام **قوله** بقول انه تعالى في جهة كالكون
الاجسام فيها ويجوز عليه تعالى الحركة والانتقال وتبدل الجهات وهو تعالى مماس
للصفحة العليا من العرش **قوله** وقد يجاب عنه بان المراد بكون البحث على

قانون الاسلام لان تلك المسايل ماخوذة من الكتاب والسنة الا ليس المراد من اخذ
المسايل الكلامية من الكتاب والسنة اثباتها بادلة الكتاب والسنة بل تاييدها بالدلائل
العقلية عليها بها **قوله** وتمايل ان نقول ان لم يجعل حيثية كون البحث على قانون
الاسلام قيدا للموضوع لم يتوقف الى ان لزم كون الموجود بما هو موجود موضوعا
للكلام والعلم الالهي معا بلا قيد في شيء منهما **قوله** وان جعلت قيدا له لزم ان تلك
الحيثية لا مدخل لها في عروض المحمولات لموضوعاتها على قياس ما مر في حيثية المعلوم
وفيه ان قيد الموضوع على وجهين احدهما ان يكون واسطة في لحوق محمولات المسايل
لموضوعاتها الراجعة الى موضوع العلم كتقييد موضوع الالهي حيث قالوا الموجود
من حيث هو موجود او بما هو موجود فان محمولات مسائله انما تثبت لموضوعاتها
بواسطة ذلك القيد فان القدم والحدوث والوحدة والكثرة والعلية والمعلولية
للموجود بواسطة وجوده بخلاف كون الموجود مركبا او بسيطا مثلا فانه ليس باعتبار
وجوده وكذا كونه جوهرا او عرضا او جسما الى غير ذلك ومثل هذا لا يبحث
عنه في العلم لا مطلقا ولا مقيدا بخصوصيته وثانيهما ان يكون تقييدا للموضوع بامر كلي
شامل لخصوصيات محمولات المسايل كتقييد موضوع المنطق الذي هو المعلومات
التصورية والتصديقية بحيثية الايصال الى المجهولات فان تلك الحيثية
كلي شامل لخصوصيات محمولات مسائل المنطق وتلك المحمولات مشتركة فيه
وذلك الكلي الشامل قيد الموضوع ولا يبحث عنه في المنطق وما يندرج تحته من
الخصوصيات احوال واعراض ذاتية مطلوبة اثباتها لموضوعاتها في مسايل
المنطق ولا ينافي في ذلك لان المعلوم الذي هو قيد الموضوع كلي ولم يطلب
بالبرهان جزئياته ومعرفة الاعم لا يكفي في معرفة الاخص لانه لا يستلزم الاعم
الاعم الاخص علما وجها اصلا بل بالعكس يستلزم اما جزئيا اي في صورة كون
الاعم ذاتيا للاخص ومعرفة الاخص بالكنه لا بالوجه ولا يكون ذلك الاعم الكلي
الذي يشترك فيه محمولات مسايل المنطق اعني الايصال الى المجهولات واسطه

وان كانت المحمولات يشترك عن ذلك الا انه يعني لكون على الحد والتمم

في لحوق المحمولات للموضوعات على المعلوم بواسطة الايصال بل فيه حملها عليه اثبات
ايصال مخصوص له ثم تقييد موضوع الكلام بكون البحث فيه عن الموجود بما هو موجود
على قانون الاسلام دون قانون العقل الصرف كموضوع الالهي من قبيل تقييد
المسايل والمحمولات بكونها ماخوذة من الشرع لتعتبر ولا تسقط عن درجة
الاعتبار كمسائل الالهي ويكون ذلك شاملا للمحمولات كلها بدون خلو شيء منها
في الاثبات عن مطابقته الشرع وموافقته اياه بان يكون مطابقا به ايضا فانا
لا نريد بعدم منطقية حيثية قانون الاسلام في عروض محمولات مسايل الكلام
لموضوعاتها انها تثبت لها عقلا بدون ملاحظة قوانين الشرع كما في الالهي لا يضرنا
ولا ينفعك وان اريد به ان ثبوتها لها وان كان لا تعتبر بدون موافقة قوانين
الشرع والعقل لكن اصل الثبوت يكون بدون ذلك فنسلم لكن الكلام هو العقايد
المعتبرة باعتبار مطابقتها الشرع اياها لا مطلقا كالالهي على ان ذلك هو قيد المحمولات
الثانية للموضوعات بان يشترك فيه كلها كالايصال في المنطق واثبات الاحكام
الشرعية في الاصول للادلة المبحوث عنها فيه لا يكون واسطة في عروض
العوارض نعم لا تخلو العوارض عنه وكم فرق بين لزوم المصاحبة والسببية
بين الشيئين وكذا الكلام في تقييد موضوع الكلام الذي هو المعلوم بحيثية
تعلق اثبات العقايد به فان ذلك القيد مما يشترك فيه محمولات مسايله فلا
محمول فيه الا له تعلق باثبات عقيدة اما تعلقا قريبا او بعيدا ولا يكون اثبات
العقايد المخصوصة بواسطته مع اندراجها فيه اعلم ان السعادة العظمى
والمرتبة العليا للنفس الناطقة هي معرفة الصانع بما له من صفات الكمال والتنزيه
عن صفات النقصان وبما صدر عنه من الآثار والافعال في النشاءة الاولى
والآخرة وبالجملة معرفة المعاد والمبدأ والطريق الى هذه المعرفة من وجهين
احدهما طريقة اهل النظر والاستدلال وثانيهما اهل الرياضة والمجاهدين
والسالكون للطريقة الاولى ان التزموا ملة من ملل الانبياء فهم المتكلمون والا

في لحوق

المقصد الثاني في تعريف العلم

فهم المشائيون والسالكون للطريقة الثانية ان وافقوا في رياضتهم احكام الشريعة فهم الصوفية المتشرعون والا فهم الحكماء الاشراقيون والمص لما كان سالكا للطريقة الاولى وتابعا لهدى الانبياء ومقتديا بالمتكلمين خصوصا اهل السنة منهم فقال قال اهل الحق

قوله فان هذا الالزام المشتمل الخ تعليل لكون الالزام ارشادا لتصديق وكونه ان عطف على التصور لابد من التاويل في الحكم بكونه من مقدمات الشروع بالتصديق به وان عطف على نفسه لابد من جعل التصور بالمعنى الاعم المتناول للتصور الساذج والتصديق ليكون تصور الموضوع بمعنى الساذج من المبادي التصورية والتصديق بكونه موضوعا من مقدمات بان يراد بالاول احدهما وبالاخر فرد الاخر بلا لزوم عموم المشترك ويجوز ان يراد بالمذكور التصور الساذج وبالمقدر التصور بالمعنى الاعم بلا لزوم عموم المشترك وكذا ان عطف على الموضوع بجعل التصور المذكور بالمعنى الاعم او يراد بالمقدر المعنى الاعم **قوله** لانه المقصود في القضية وقوله واما الطرفان يدلان على ان المراد بالحكم ما هو بمعنى المعلوم اعني الوقوع واللاوقوع لانه الداخل في القضية وان الاطراف له واما وصفه بالنظرية وهي صفة العلم حقيقة وان كان يشعر بكونه بمعنى العلم لا بمعنى المعلوم لكن يجوز وصف المعلوم ايضا بالنظرية بمعنى كون العلم به نظريا واما قوله بمعلوم بدون ان نقول بمعلوم ولما كان الظاهر منه ان يكون الحكم بمعنى المحكوم به لان الحكم المعلوم اي محكوم عليه تسمى محكوما له لان المحكوم به مطلوب الثبوت له لكن ليس له اطراف بل هو طرف واحد منها فلابد ان يحمل قوله المعلوم على تقدير بمعلوم معه لانه يرجع السؤال الى ثبوت المحكوم به للمحكوم له لا نفس المحكوم به فالاحق بان يسمى مسئلة هو ثبوت به للمحكوم عليه وانما صرح المحكوم عليه واكتفى بتقدير المحكوم به اشعارا بموضعية المعلوم في المسائل واما المحكوم به فما يتعلق بثبوته للمعلوم باحوال العقيدة الدينية **قوله** ولبيان لميتها كما يقال الحرارة تفرق المختلفات وتجمع المتماثلات فما يستظاهر وسمية خفية فتبين بان يقال انها لما اثرت في الجسم المركب من اجزاء مختلفة في اللطافة والكثافة يصعد الالطف فالالطف **قوله** باعتبار هو له ادلتها كمباحث الامور العامة والجواهر والاعراض **قوله** او باعتبار صورها كمباحث النظر ومتعلقاتها **قوله** المقصد الثاني في تعريف مطلق العلم من ههنا شرع في مقاصد علم الكلام ولما تقدم في المقصد الاول كان مقدمة للشروع فيه فلابد للمتكلم من ان يحقق ماهية العلم اولا ومن بيان انقسامه الى ضروري ومكتسب ثانيا وقيد ان الهلية البسيطة مقدمة على الماهية الحقيقية فلابد من بيان وجود العلم المطلق اولا ببيان ماهيته **قوله** ومن الاشارة الى ثبوت العلوم الضرورية فان قلت لم لا يكفي بيان انقسامه الى ضروري ومكتسب فاحتيج بعده الى الاشارة الى ثبوت العلوم الضرورية قلت يجوز ان يكون الضروري قسما عقليا من غير ان يكون ثابتا فتامل **قوله** فالمباحث المذكورة في هذه المراصد الخمسة مسائل كلامية وفيه انكار الافكار تصريح بذلك الخ فان قيل هذا مناف لصريح كلام المص حيث جعل هذا المرصد والاربعة الباقية من المقدمات كالمرصد الاول قلنا اخذ المقدمة عامة للداخل في العلم والخارج عنه ولقائل ان يقول لما كان المرصد الاول خارجا لزم ان يحتاج فيه الى علم آخر لان القضايا المورودة ههنا غير بينة بذاتها بل مبنية في علم آخر لانها ليست مقاصد في هذا العلم فلابد من علم آخر واجيب بان القضايا المذكورة هناك ليست موقوفا عليه لنفس المسائل لذاتها بل للشروع فلا يلزم ان يحتاج علم الكلام الى غيره فالمراصد الخمسة مقدمة على معنى ما يتوقف عليها المسائل الاخر لكن بقي ههنا شيء وهو انه لا وجه لتخصيص هذه المراصد بكونها مقدمة بهذا المعنى لان الامور العامة كالمبادي لما عداها والالهيات كالمبادي للسمعيات ومباحث الممكنات كالمبادي للالهيات والاعراض كالمبادي للجواهر اللهم الا ان يقال المراد ما يكون موقوفا عليها للجميع من حيث هو جميع والتوقف فيما بين المذكورات للبعض على البعض الاخر فتامل **قوله** الثالثة في الطرف الموصلة الى المطلوبات النظرية الخ قال الآمدي الرابعة في انقسام المعلوم

[illegible]

المقصد الثاني في تعريف مطلق العلم

الى الموجب والمعدوم وما ليس بموجب ولا معدوم والخاصة فى النبوات والسادسة
فى المعاد وما يتعلق به من السمعيات واحكام الثواب والعقاب والسابعة فى الاسماء
والاحكام والثامنة فى الامامة وشرائط الامر بالمعروف والنهى عن المنكر قوله
واختار الامام الرازى لوجهين الوجه الاول ان علم كل احد بوجوده اى بانه
موجود هذا بالنسبة الى الظاهر العيان ومن حمل على كل احد بوجوده على تصوره يتم
المطلوب ايضا لانه تصور خاص لا يتم حصول مطلق التصور فى ضمنه قوله
ضرورى اى حاصل له بلا اكتساب ونظر قد يمنع بداهة علم كل احد بوجوده
بانه نظرى والطل ذلك المنع فى باب الكتب بانه حاصل لمن لا كسب له من البله
والصبيان قوله والجواب عنه ان الضرورى حصول علم جزئى متعلق بوجوده
وحاصل الجواب ان اللازم فى هذا الدليل ضرورية نفس العلم المطلق بحصوله من
كونه حاصلا ضرورة قيل عليه لا اعلم كون نفس العلم حاصلا ضرورة من هذا الدليل
علم كون تصوره ايضا ضروريا لانه احصل لان العلم بالعلم وان لم يكن لكنه لا
يحتاج الا الى توجه مستانف فاذا توجه الى نفس العلم الحاصل ضرورة حصل
العلم به ايضا ضرورة لعدم احتياجه الا الى توجه مستانف والجواب عنه
ان المدعى ان العلم معلوم لنا لكن بالضرورة لا بالنظر ولم يلزم من هذا الدليل الا لزم
حصول العلم بالعلم فضلا عن كون حصوله ضروريا لا انه ان علم العلم كان العلم
بالعلم ضروريا لا نظريا لان الكلام مع من اعترف ان العلم بالعلم حاصل والحصوله
لا بالنظر فيكون ضروريا والا لا يلزم من امتناع كونه سببا كما فى الدليل الثانى على
كونه اعنى علم العلم بديهيا كونه بديهيا لجواز كون تصوره بالكنه ممتنعا
قوله لانه كثيرا ما يحصل لنا علوم جزئية بمعلومات مخصوصة ولا نتصور شيئا
من تلك العلوم مع كونها حاصلة لنا وفيه انه يجوز ان يحصل تصوره ولا يعلم
حصوله ويجوز ان يحصل ولا يعلم الحال الحكم الا ان الجواز لا يكفى للمعلل
قوله ولما لم يكن ذلك العلم الجزئى المتعلق بوجوده متصورا فلا يلزم تصور

العلم

العلم المطلق اصلا فضلا عن ان يكون تصوره ضروريا ويجوز ان يجاب عنه ايضا بانه انما
يتم لو كان العلم ذاتيا لما تحته قيل هذا الجواب انما يتاتى لو لم يعتبر فى الدليل كون
العلم المطلق مطلقا بالنسبة الى العلم الخاص والعلم الخاص مقيدا بالنسبة الى
المطلق وقيل الخاص الضرورى لا يتصور ولا يثبت بدون العام فاذا كان ضروريا
كان العام ايضا ضروريا فيقال هذا لو كان العام ذاتيا للخاص والخاص متصورا
بالكنه وكلاهما ممنوع ههنا واما لو قيل العام مطلق والخاص مقيد فاذا كان المقيد
ضروريا كان المطلق كذلك لان المقيد عبارة عن المطلق مع قيد زائد عليه وهو كون
المطلوح فى الخاص ظاهر قلنا حاصل الجواب منع كون العلم العام الكلى
مطلقا بالنسبة الى العلم الخاص وكون العلم الخاص مقيدا بالنسبة الى العلم
العام ولئن سلم الاطلاق والتقييد فلا نم ان الخاص المقيد متصور بالكنه
حتى يلزم من كونه ضروريا كون جزئه كذلك قوله والعلم احد تصورى هذا التصديق
وانما قال احد تصورى ولم يقل احد تصوراته اتباعا للمتقدمين فانهم قالوا
لا بد لكل تصديق من تصور المحكوم عليه وبه واما تصور النسبة فمن تدقيق
المتاخرين وايضا يجوز ان يكون هذا بناء على كون التصور بين ظاهرا او كون
ما نحن فيه احدهما وان كان لا بد ايضا من تصور احد غيرهما ايضا قوله لان
غير العلم انما يعلم بالعلم قال الامام فى المحصل ما عدا العلم لا ينكشف الا بالعلم
فيستحيل ان يكون كاشفا له واجاب عنه صاحب النقد بان المطلوب حد العلم
هو العلم بالعلم وما عدا العلم ينكشف بالعلم لا بالعلم بالعلم وليس من المحال ان يكون شيء
كاشفا عن غيره وغيره كاشف عن العلم به قوله وهذا الوجه على تقدير صحته
حجة فيه اشارة الى منع الصحة بناء على ان المعلوم بالعلم مما يغاير العلم اى ماهيته
معلوم بما صدق عليه ماهية العلم فيتوقف غير ماهية العلم فى معلوميته على ما
صدق عليه ماهيته وماهية العلم هو الذى يتوقف على غيره لا ما صدق هو عليه
فلا دور قوله والجواب ان غير العلم انما يعلم بحصول علم جزئى متعلق به لا بتصور

حقيقة العلم فالذى يعلم بالغير على تقدير كسبيته تصور حقيقة العلم هو تصور
حقيقة العلم فالذى توقف عليه غير العلم علم جزئى متعلق به وان كان فى ضمنه علم
مطلق والذى توقف على غير العلم ليس هو علما جزئيا بل هو تصور علم كلى مطلق فلا دور
لان غاية توقف تصور الشئ على حقيقته **قوله** فيتوقف تصور حقيقته على
حصولها فى ضمن بعض جزئياتها والحال ان حصول العلم الكلى الا على حصول ذلك
العلم الكلى بحقيقة العلم موقوف على العلم الجزئى وفى ضمن ذلك العلم الجزئى على حصول
نفس الكلى لا على حصول ذلك العلم الكلى فى ضمن ذلك العلم الجزئى حصولا
علميا بل حصولا نفسيا فاللازم توقف تصور حقيقة العلم على تحقق حقيقته
فى ضمن جزئيه **قوله** ولا شك انه متوقف على حصول ماهيته اى فيكون تصور
ماهية العلم موقوفا على حصول العلم الجزئى المتعلق بغيره ويكون ذلك الحصول
ايضا موقوفا على تصور ماهيته وهو الدور **قوله** وهذا تصورها لا حصولها
والاول حصول خارجى للشجاعة ولذلك يترتب عليها آثارها الخارجية من المعارك
دون الثانى ولذلك لا يترتب عليها آثارها الخارجية **قوله** واعلم ان الغزالى صرح
فى المستصفى بانه يعسر تحديد العلم بعبارة محررة جامعة للجنس والفصل الذاتيين
وانما قيد الجنس والفصل بالذاتيين لان القدماء كانوا يسمون ما به الاشتراك
جنسا كالمتنفس للحيوان وما به الامتياز فصلا كالضاحك والناطق **قوله**
الثالث انه تطول يعسر تحديده وذكر له تعريفات الاول لبعض المعتزلة
انه اعتقاد الشئ على ما هو به فان اورد عليه خروج علمه تعالى لعدم تسميته
اعتقادا دفع لان المقصود بالتعريف هو العلم الحادث او بانه تعالى لما اتصف
بمعنى جوز اطلاق لفظ عليه تعالى عند المعتزلة لا لان اسماءه تعالى ليست
توقيفية عندهم **قوله** وهذا التعريف غير مانع لدخول التقليد فيه اذا
طابق الواقع فزيد لدفعه عن ضرورة فان قيل علم المقلد علم وكل علم اما
ضرورى او استدلالى فعلم المقلد يلزم ان يندرج فى احدهما قلنا امتناع

الجمع والمنع فى القسمين انما هو فى العلم الحاصل للشخص بنفسه اى لا من غيره
والتقليد حصل بغيره وهو المجتهد **قوله** ودليل فانه دفع دخول التقليد
الآن نقول هذا المجتهد دليل المقلد فيقال ليس قول المجتهد دليلا للعلم فى
المقلد ابتداء بل قوله دليل له على ان ما اعتقده من مذهبه حق ثابت **قوله**
الا ان تخص الاعتقاد بالجازم اصطلاحا ولا يدخل الظن فيه لا يقال لو لم يخص الاعتقاد
بالجازم وخص الدليل بالقطعى يخرج الظن الصادق ايضا فلا يلزم دخوله فيه
بدون اختصاص الاعتقاد بالجازم لانا نقول تخصيص الدليل بالقطعى وهو
عام من الظنية ايضا مجاز بلا قرينة واما تخصيص الاعتقاد بالجازم بحسب الاصطلاح
الطلاق المشترك على احد معانيه فانه كما يطلق الاعتقاد على الاعتقاد المشهور
المتناول للظن كذلك يطلق على الاعتقاد الجازم وعلى المطابق للواقع
فلا تغفل عن وقوع اصطلاحهم فى الاعتقاد بمعنى الجازم وعن عدم وقوعه فى
الدليل بمعنى القطعى فيكون الاصطلاح قرينة للمشترك دون المجاز فتأمل
قوله وقد اجاب بعضهم عن هذا الخ وصحح هذا الجواب ما نقل عن بعضهم ان
المستحيل لا يعلم وادلة لا يعلم اصالة بل على سبيل التشبيه والتنظير **قوله**
نعم قد تعتذر لهم بان المستحيل يسمى شيئا لغة فلا يخرج العلم به عن تعريفهم والمشهور
من العبارة فى معنى الشيئية اصطلاحا انه يقال معنى الشيئية تقرر الماهية فى الخارج
منفكة عن الوجود وعبر المص هنا وفيما سيأتى من مباحث المعدوم عن الخارج
بالنفس ولكن كان الثبوت النفسى بحسب الظاهر اعم من الثبوت الخارجى لتناوله
الثبوت الذهنى ايضا بناء على انهم لا يجوزون الثبوت الذهنى فيكون معنى الثابت
فى نفسه الثابت فى الخارج فيوافق عبارة المشهور **قوله** الثانى للقاضى
ابى بكر الباقلانى انه معرفة المعلوم على ما هو به فيخرج عن حده علم الله سبحانه مع
كونه معترفا بان الله تعالى عالم لا يسمى علمه تعالى معرفة اجماعا وفيه انه نقل عن كتاب
النجاة للشيخ ما يدل على استعمال المعرفة بمعنى العلم من الطرفين حيث قال ان كل

بل لعله العام الذى يعم العلم الكلى الحادث
ايتناول الغير فلا يضر عدم تناول
نعم بعد عليه صح

علم ومعرفة اما تصور واما تصديق فيجوز اطلاق المعرفة على هذا الاصطلاح على علمه تع

الا ان يخص الاصطلاح باصحاب الكلام وانما لم يطلقوا المعرفة على علمه تع لانها يقال

للادراك المسبوق بالعدم وللاخير من الادراكين لشيء اذا تخلل بينهما عدم

ولذا كان بمعنى العلم حذرا عن ايهام هذين المعنيين على ان اسماء الله تع توقيفية في اصطلاح

الشرع فلا يكفي صحة الاطلاق معنى وقال القاضي ابو بكر من اصحابنا كل لفظ دل على معنى ثابت

لله تع جاز اطلاقه عليه تع بلا توقيف اذا لم يكن الاطلاق موهما بما لا يليق بكبريائه فمن

ثم لم يجز ان يطلق عليه تع لفظ العارف لان المعرفة قد تطلق ويراد بها علم سبقه

غفلة كذا نقل الشريف عنه وقد علم منه ان المانع من اطلاق المعرفة على علمه تع

ايهام ما لا يليق بجنابه بناء على انه قد يطلق على علم سبقه الغفلة لكون اسماء الله تع توقيفية

ح ولا ينافي ذلك تناول المعرفة على علمه قوله وايضا ففيه دور لان المعلوم

مشتق من العلم فلا يعلم الا بعد معرفة قيل ادراك بالمشتق فيدور لان ذاته

لا مفهومه كانه قال العلم بالشيء معرفته على ما هو به قوله لان المشتق يشتمل

على معنى المشتق منه مع زيادة وايضا فعلى ما هو قيد زايد لا حاجة اليه قلت نعم

لكن زيادة قوله على ما هو به للاحتراز عن حمل المعرفة على معنى العلم المتناول للظن والجهل

مرك فالمراد انه يكون قرينة حمل المشترك على بعض معانيه كما احترز الفلاسفة في تعريف

العلم بالمعنى الاعم عن معناه الآخر الذي اعتبره اصحاب الكلام قوله ثالثها للشيخ

ابي الحسن الاشعري فقال تارة بالقياس الى المحل وهو الذي يوجب كون من قام به

عالما او هو الذي يوجب لمن قام به اسم العالم ومؤدى العبارتين واحد وفيه

دور ظاهر ولا يجوز في هذا التعريف بالمشتق الذات فتامل قوله وقال اخرى

بالقياس الى متعلق العلم ادراك المعلوم على ما هو به فيه الدور ويجوز ان يراد الذات

بالمشتق هنا اي علم الذات الذي يؤول الى ان يصير معلوما بعد تعلق العلم به لكن

لا بد حينئذ ضرورة معلوم في الحد حتى يتجه الدور ايضا قوله فان اجيب باشتهار

في معنى العلم قلنا لم يندفع بذلك تعريف الشيء بنفسه لان المعنى المجازي هو العلم

نفسه قلنا الاثم لان المعروف بمعنى اليقين والمعرف بمعنى الاعم قوله

وفيه الزيادة المذكورة يعني ان قوله على ما هو به للاحتراز عن حمل الادراك

على المعنى الاعم ويجوز ان يكون الادراك بمعنى العلم مطلقا ويتخصص بالعلم اليقيني

بقوله على ما هو به قوله الرابع لابن فورك انه صح ممن قام به اتقان الفعل اي لو

كان متعلقه الفعل بدل الذات لو كان غيره قوله اي احكامه وتخليصه عن وجوه

الخلل المتبادر منه ان يكون المعتبر في اتقان الفعل ان لا يشتمل على خلل اصلا فلا

يوجد اتقان الفعل في الواجب تع فضلا عن غيره اذ لا شيء من مفردات العالم ومركباته

الا ويشتمل على مفسدة وخلل كما سيجيء من المص قوله فان ادراك ما يستقل بالحقيقة

فهو بط للتوقف على غير العلم فيه قطعا ويمكن دفعه بمنع الحصر بان لا يراد ان استقلال

العلم في اتقان الفعل ولا مجرد مدخليته فيه بل المراد ان اتقان الفعل نوع اختصاص

به وكان بغيره ايضا كما مر في تعريف الكلام بانه علم يقتدر معه على اثبات العقايد

حيث اورد عليه بان ذلك الاقتدار يكون بالجدل ايضا فان المتبادر من التعريف

المدنوع اختصاص باثبات العقايد وليس للجدل اختصاص به قوله ولان اراد

ما له مدخل فيها افيد خل القدرة في الحد لا يقال لم خص القدرة والارادة ايضا

مما لها مدخل في الفعل كالقدرة فانه ما لم يتعلق الارادة لم يوجد كما انه لم يتعلق

العلم او القدرة لم يوجد لانا نقول الارادة لتخصيص احد المقدورين بالوقوع

في احد الاوقات ولا تعلق لها لا تقان الفعل كالعلم والقدرة فتامل قوله

ولهم عبارات قريبة من هذه العبارات المذكورة نحو تبيين المعلوم وعلى ما

هو وفيه الزيادة المذكورة اذ الادراك بالمعلوم الذات بدون المفهوم وبزيادة

القيد الاخير الاحتراز عن المعنى الاعم للعلم والتبيين فلا اشكال قوله لان التبيين

مشعر بالظهور والخفاء فيخرج عن علمه تع اذ كان التوقف للعلم كالكاسب

والمكتسب فلا ضير في خروج علمه تع قوله وانه يلزم ان يكون العالم فما يعوضه تع

شيئا الدور وهو محال فان اريد اثباته في الجملة لا اثبات شخصه صح فان قيل

استقلالهم

اللازم منه اثبات وجوده تع في الذهن [الذهني] والمحال اثبات وجوده تع في الخارج لانه
كان المبداء لاموجب بانهم لا يقولون بالوجود الذهني على ان ضعف الاثبات لو كان
وجوده الخارجي يلزم المحذور لان نقال معنى اثبات المعلوم على ما هو به حصول
صورة مساوية له في العالم فلا محذور **قوله** وايضا الاثبات مطلق على الايجاد
وعلى تسكين الشيء عن الحركة والايجاد ههنا لا يراد شيء منهما لان كل واحد منهما
معلوم لا علم **قوله** وقد يطلق على العلم تجوزا فيلزم تعريف الشيء بنفسه
لو كان مجازا عن العلم بالمعنى الاعم والمعروف المعنى الاخص فلا يلزم التعريف
بنفسه **قوله** وفيه الزيادة الدور وقدم الحول في الدور والزيادة غير
مرة **قوله** وانه يوجب كون الباري تع وتقدس عالما بوصف لك بما يمتنع
الطلاق شرعا لقائل ان يقول امتناع الطلاق عليه شرعا لكون اسماء الله تع توقيفية
وذلك لا يستلزم امتناع الطلاق عليه لغة وهو المراد ههنا والجواب عنه انه
لم يرد بامتناع الاطلاق امتناعه بناء على كون اسمائه تع توقيفية فان ذلك
بعد صحة المعنى عليه تع وههنا لا صحة في وثوق لله تع عما هو معلوله تع
لانبائه عن النقصان فيه تع والكمال بمعلوميته ولا يجوز الطلاق ما ينبئ عن نقصانه
وان لم يكن اسمائه تع توقيفية فان ذلك الخلاف بعد صحة الاطلاق معنى ويؤيد
ما ذكرناه انه جعل الطلاق ممتنعا شرعا مطلقا **قوله** وانما عرفه به بعد تنزله
عن كونه ضروريا ولا غبار عليه غير انه يخرج عنه التصور لا ينقال مقصوده الاول
تعريف العلم الكاسب والمكتسب في التصورات عنه كما قيل قال ملا **قوله** لعله
انه اصح في الاعتقاد ولك ان تقول لما كان المقصد الاعلى من الكلام اثبات
العقائد كان المقصد الاسنى من مباحثه بيد الى معنى الاعتقاد ولذا كان لا بد ايضا
من المبادي التصورية فافهم **قوله** ولا يخفى وروده ايضا الخ ويمكن دفع ذلك
الا يراد عن الامام وبعض المعتزلة بان المقصود تعريف العلم بالمعنى الاخص [المختص]
بالتصديق اليقيني فلا يقدح خروج بعض افراد المعنى الاعم عنه **قوله**

ولاكسب

او لدله الى عطف بحسب المعنى اي اما ان اريد المص بالمثالين كون احدهما
من الاعراض وكون الاخر من الجواهر او لدله كون احدهما من الماهيات الحقيقية والثاني
من الماهيات الاعتبارية **قوله** السادس للحكماء انه حصول صورة الشيء كليا
كان او جزئيا موجودا او معدوما في العقل فالاعتراض على تعريف العلم بحصول
الصورة بان الحصول صفة الحاصل اعني المعلوم والعلم صفة العالم مدفوع
بان صفة العلم يعلم صفة المعلوم وهي كون العالم تحصل الصورة المعلوم والاعتراض
على تعريف العلم بتمثل حقيقة المدرك والمدرك مدفوع بانه تعريف لفظي
وبان المراد ذات متصف بالادراك وان لم يعلم ذلك الوصف **قوله**
اي عنه لا يتناول ادراك الجزئيات فان حصولها في الالات ولكن الالة
مدركها هو العقل ايضا على المختار واما حصولها ليس في العقل بل في الة العقل
قوله ويقال بعبارة ظاهرة الاختصاص بالكليات هو تمثل ماهية المدرك
بفتح الراء في نفس المدرك بكسر الراء وهو كون العلم حصول الصورة او تمثل
الماهية مبني على الوجود الذهني لا يقال لا يدل حصول صورة الشيء في العقل
ولا تمثل ماهية المدرك في نفس المدرك على الوجود الذهني ولا يتنبه عليه
لانه لا مانع عند من حصول صورة المعلوم بدون حصول ماهيته نفسها في العقل
عند العلم به وليس الوجود الذهني الا الحصول لنفس الماهية الخارجية
في العقل عند العلم ولا مانع ايضا من تمثل ماهية المعلوم عند نفس العالم
عند العلم به بمعنى حصول مثال للماهية الخارجية فيه لا بمعنى حصول نفسها فيه
لانا نقول ان الحكماء لما قالوا بالوجود الذهني في العلم بالمعلومات فحيث عرفوا
العلم بحصول صورة الشيء او بتمثل ماهيته في العقل ارادوا بها الحصول
نفس الشيء في العقل حصولا ظليا غير اصيل بحيث يترتب عليه الاحكام الخارجية
ولذلك عبروا عن العلم الذي هو الوجود الذهني بالصورة والمثال العقلية
لعدم ترتب اثار الوجود الخارجي على الوجود الظلي **قوله** او تسميتها علما

اى جعلها مندرجة فيه كما ذهبوا اليه تخالف لاستعمال اللغة والعرف والكثر
لما قال الشارح فى حاشية المطول اطلاق العلم على حصول الصورة بل على الصورة
الحاصلة وكذا على الاعتقاد الجازم المطابق الثابت مستفيض مشهور واعتقاد
المقلد منه وايضا فكيف لا يطلق عليه علم بمعنى الاعتقاد مطلقا او بمعنى الجازم
والجواب عنه ان المراد بالعرف هو العام وما ذكر من الاطلاقات هو الخاص فلا
اشكال **قوله** واما التقليد فقد يطلق عليه العلم مجازا لا حقيقة ولا يخفى
ان الاعتقاد كيف يتناول التقليد لانه لم يطلق العلم حقيقة عليه لانه يقال
اعتقاد المقلد حقيقة ولكن لا يقال علم المقلد حقيقة هذا كما ذكره ولكن اهل
الاصول اخرجوا التقليد عن تعريف الاصول والفقه بقيد الدليل بعد العلم
فيهما **قوله** السابع وهو المختار من تعريفاته لبراءته عما ذكر من الخلل فى غيره
ويتناول للتقرير مع التصديق اليقينى اعلم ان تصور الانسان فى العقل
تصوره والباب الكتابة له وسيلة تصديق متعلق به وكلاهما قسمان للعلم
على اصل الحكيم واما على هذا التعريف العلم التصورى والعلم التصديقى ما
يوجبهما من الصفة **قوله** انه صفة اى امر قايم بغيره توجب اى المراد بالغير
هو الغير اللغوى لا الغير الاصطلاحى والا يلزم خروج علمه تعالى لانه لا هو
ولا غيره **قوله** وبهذا القيد خرج الظن والشك والوهم فان متعلق التمييز
الحاصل فيها يحتمل نقيضه بلا خفاء فان قيل الشك من قبيل التصور فكيف يوجد
له نقيض ولا نقيض للتصور اجيب بان ذلك باعتبار اشتماله النسبة
التى يكون موردها الايجاب والسلب فباعتبار ملاحظة مع احدهما يحتمل الاخر
ولا استلزام النسبة التى هى ما عنه الذكر الحكمى لم يرجع فى اقسام التصديق
فى المشهور من التقسيمات **قوله** والتمييز وذلك الشئ هو الذى لا يحتمل النقيض
وهذا الحد يتناول التصديق اليقينى والتمييز فى التصديق اليقينى هو الاثبات
والنفى وكل واحد منهما نقيض للاخر ومتعلقه الطرفان وهو يحتمل نقيض ذلك

اصلا بحسب نفس الامر لان الواقع فيه هو ذلك التمييز ولا عند المميز فى الحال
بجزمه وفى المال لانتفاء الموجب ويلزم من ذلك ان لا يكون الاثبات
والنفى علما بل ما يوجبهما **قوله** والتصور ايضا له لا نقيض له ولكن
للتصور نقيض لان متعلقه لا يحتمل النقيض فاذا تصور ماهية الانسان وحصل فى
ذهننا صورة مطابقة لها فالتمييز هنا هو تلك الصورة لانها عبارة وتنكشف
الماهية الانسانية عند النفس ومتعلق التمييز هو تلك الماهية ولا يحتمل ذلك
نقيض ذلك التمييز لانه لا نقيض له على هذا العلم بالانسان ليس تلك الصورة
بل صفة توجبها اعلم ان قوله وهذا الحد يتناول التصور لانه لا نقيض له
يدل ظاهرا على ان النقيض فى تعريف العلم انما هو للعلم لا لما يوجبه العلم من التمييز
وقد صرح بان النقيض للتمييز الذى يوجبه الصفة التى هى العلم فلا بد فى صحة
هذا الكلام من تقدير مضاف اى لانه لا نقيض لتمييز التصور كما قدر المضاف
والمضاف اليه فى تفسير القاعدة بانه امر كلى ينطبق على جزئياته اى على احكام
جزئيات موضوعه فافهم والجواب عنه لا يحتاج فيه اى تقدير المضاف لان
التصور ليس بعلم بل هو نفسه تمييز او النقيض للتمييز كما ذكر اولا والمحتمل
له متعلق العلم والتمييز من الطرفين لكنه ظاهر فى ان العلم هو التصور وليس كذلك
بل هو يوجب التصور فالظاهر فى العبارة ان يقال يتناول لما يوجب التصور لان
متناول الحد للشئ يجب ان يكون من افراده فح لا يلزم ان يكون التصور علما بل
العلم ما يوجبه لا نفس التصور كما عند الحكيم **قوله** واطلاق النقيض على اطراف
القضايا الخ مع كونها من قبيل التصورات دون التصديقات والتناقض بين
بين الاثبات والنفى اللذين لا تحصلان بدون القضية **قوله** سواء اخذت
تلك الاطراف بمعنى السلب او العدول بجاز على التاويل والتاويل على
وجهين احدهما ان يعتبر نسبة الاطراف الى الذات تقييدا ايجابا او سلبا
ويكون هذا نقيضا بمعنى السلب وثانيهما ان لا يلاحظ مفهومها من حيث هى

ويجعل معنى حرف السلب مضموما اليها صايرا معها شيا واحدا ويسمون نقيضا
بمعنى المعدول وكلاهما مجاز على التأويل الاول بمعنى المتناقضان هما المفهومات
المتنافيان لذاتيهما وح يكون اطلاق النقيض على اطراف القضايا سواء اخذت
بمعنى السلب او المعدول بلا تأويل لان التنافي اعم من التمانع فافهم قوله مجاز
على التاويل الاول بمعنى المتناقضان هما المفهومات المتنافيان لذاتيهما اما في
التحقق او الانتفاء كما في القضايا واما في المفهوم بان لا يقيس احدهما الى الاخر
كان اشد بعدا مما سواه فيوجد ايضا في التصورات كمفهومي الفرس واللافرس
ولهذا المعنى قيل رفع كل شيء نقيضه سواء كان رفعه في نفسه او رفعه عن شيء
قوله ولذا قيل انها تحتمل العز الكاملية وهذا التوجيه لا يناسب ظاهرا
كذلك المثال الذي صح فيه الانقلاب لانه لا انقلاب للجبل الى الذهب
بل انعدم الجبل عن موضعه ووجد بدله مثل جثته ذهب الا ان المقصود
ان يكون في موضع الجبل ذهب مثله في الجثة سواء كان ذلك بسبب الانقلاب
او الانعدام راسا فان كل ذلك احتمال النقيض في العلم العادي قوله
في ثبوت الاحتمال الاول لا يقدح في شيء منها من العاديات والعلوم المستندة
الى الحس قوله اي طرد الحد في جميع افراد المحدود وجزئياتها وشموله
فهو محمول على معناه اللغوي لان كون الحد اخص من المحدود ليس بمعنى بطلان
الطرد بكون الحد اعم من المحدود ويكون غير مانع وبطلان العكس بكون الحد
اخص من المحدود ويكون غير جامع فالطرد بازاء المنع والعكس بازاء الجمع
فاذا ابطل الطرد بكون الحد غير مانع عن دخول غير المحدود فيه لكونه اعم
صح ولذا ابطل العكس بكون الحد غير جامع لافراد المحدود فيه لكونه اخص
صح قوله ومن قال انه نفس التعلق المخصوص بين العالم والمعلوم كما
سيأتي صرح بان التمييز معنى عند النفس تمييزا لا يحتمل النقيض قال الامدي
في تحديد العلم انه عبارة عن حصول معنى في النفس حصولا لا يتطرق عليه في النفس

احتماله كونه على غير الوجه الذي حصل عليه ونعني بحصول المعنى في النفس تميزه
في النفس عما عداه ويدخل فيه العلم بالاثبات والنفي والمفرد والمركب ويخرج عنه
الاعتقادات والظنون لانه لا يبعد في النفس احتمال كون المعتقد والمظنون
على غير الوجه الذي حصل فيها قوله الاول ان العلم بمعنى الادراك مطلقا
ليتناول الظنيات محل بحث لان للقائل ان يقول لا غرض للكلاميين يتعلق
بالظنيات كالحكيم لان المطلوب للحكيم حصول صورة الشيء في العقل مطلقا
واما المتكلم فغرضه تحصيل اليقين بالعقايد الدينية واليقين بها لا يحصل
الا من اليقينيات لا من الظنيات الا ان يقال ان تحصيل اليقين بالعقايد بايراد
الحجج ودفع الشبه قد يحتاج فيه الى الخطابيات الظنية فان بعض الشبه
قد يكون ظنية فتعارض بمثلها او بما هو اقوى منها قوله فالصواب تقسيم
العلم الى تصور ساذج وتصور معه تصديق لان الصواب ان لا يجعل الحكم
ولا المركب منه ومن غيره قسمان العلم واما اطلاق التصديق على التصور المقارن
للحكم حتى تقسيم ح العلم الى تصور ساذج والى تصديق اي تصور معه
حكم كما يتبادر من عبارة متن الكتاب فانه لكنه يخالفه وصف التصديق
بالبداهية والظنية والكسبية وغيرها فانها اوصاف للحكم لا التصور
المقارن له الا ان يتسامح في وصف ذلك التصور باوصافه لعارضه
وانه تعسف ظاهر قوله فللعلم ح وهو التصور مطلقا طريق خاص
كاسب بما هو نظري منه ولعارضه المسمى بالحكم والتصديق طريق آخر
والمقصود من التقسيم ظهور ذلك العارض المنفرد عن معروضه بكاسب مخصوص
ومن جعل بعضهم لفظ العلم مشتركا بين المعروض وذلك العارض وقسم اليهما
فكانه قيل ما يطلق عليه لفظ العلم اما تصور واما حكم هو التصديق وتكلف آخر من
يجعل الاشتراك معنويا فقالوا كان الاوائل قسموا المعاني الذهنية الى نفس
الادراك والى ما يلحقه كالحكم ثم قسموا ما يلحقه الى ما يجعله محتملا للصدق والى ما يجعله كذلك

كذلك كالهيئات اللاحقة من الامر والنهي والاستفهام والتمني وغير ذلك وسموا
المشتركة بين القسمين الاول بين علا او هذا كله مبني على ان الحكم فعل والصواب خلافه
قوله واما جعل التصديق قسما من العلم مع تركبه من الحكم وغيره فلا وجه له فعلا
كان الحكم اوله ما كان اما ان كان فعلا فلان المركب من الفعل والادراك لا يكون له ما
وفعلا واما ان كان ما له ما كان فلبطلان الحصر وايضا على التقديرين لا فائدة لاعتبار
تركيب الحكم مع غيره لانه وحده ممتاز عما عداه بطريق كاسب قوله وهما
اي التصور والتصديق نوعان متباينان بالذات اي بالماهية واعلم ان المغايرة
بالماهية بين التصور والتصديق انما يتاتى على ان يراد بالتصديق الحكم او المجموع
المركب منه ومن الادراكات الثلثة واما اذا كان التصديق عبارة عن تصور معروض
معروض للحكم كما هو المتبادر من عبارة الكتاب فلا اختلاف بالماهية بل بالعارض
فافهم والجواب عن هذا الايراد ان التصورات المعروضة للحكم وان كان اعتبارها
عنها غير معروضة له بحسب الظاهر بالعارض الذي هو الحكم لكن التصورات بالمعروضة
للحكم من حيث انها معروضة له يغايرها لا من حيث هي كذلك مغايرة ذهنية لان
المعروض من حيث هو معروض بالفعل للعارض يدخل فيه التقييد بالعارض وان خرج عنه
العارض كدخول الاضافة في المضاف من حيث هو مضاف مع خروج المضاف اليه
عنه كذلك التصورات المقيدة بعروض الحكم بالفعل وان خرج الحكم عنها داخل
فيها حيثية كونها معروضة له فهي باعتبار حيثية كونها معروضة له غيرها لا معها
لدخولها في الاولى دون الثانية وتلك هذا الاعتبار العقلي وان كان لا يعتد في تمايز
الامور الخارجية وتنوعها لكن كلامنا في الامور العقلية هي العلوم فكما تمايز
احد الامرين الخارجيين في الخارج بوجود شيء فيه مع احدهما لا مع الآخر فيه
كذلك تمايز احد الامرين الذهنيين عن الآخر بوجود شيء مع احدهما فيه لا مع الآخر
فان المركب في العقل مع غيره ما لم يتركب معه بالضرورة قوله
العلم الحادث قيد بالحادث ليخرج عنه علمه تعالى فانه قديم لا يوصف بضرورة ولا

ولا كسب ينقسم الى ضروري ومكتسب الخ واعلم ان الثمامية والجاحظية من المعتزلة
قالوا المعارف كلها ضرورية كذا قال المعارف كلها ضرورية كذا قال المص
في الفرق الاسلامية قوله مراد القاضي ان الانفكاك عن العلم الضروري اي لم هو جزء
من التعريف ليس هو عدم انفكاك ليرد ما اورده بل عدم مقدورية الانفكاك
فلا يرد ما اورده فانه انما يرد ان لو كان الانفكاك مقدورا في صورة الايراد وليس
كذلك قوله قلت لعله اراد باللزوم الثبوت مطلقا فان اللزوم ثبوت مخصوص
فيكون من قبيل التجريد الذي هو عبارة عن ارادة بعض موضوع اللفظ له لا الكل
قوله فيكون آخر كلامه تفسيرا الاول وفيه ان حمل قيد التعريف على ما لا يتبادر
منه يكفيه خللا ولعل عبارته لعله وقع لذلك واما عدم التبادر فلان الثبوت
جزء معنى اللزوم فهو مجاز غير شائع فيه وان اللزوم بمعنى امتناع الانفكاك المقدور اخص
من معناه الذي هو امتناع الانفكاك مطلقا فهو ايضا مجاز غير شائع ولا ان قولك
اسم الكل في الجزء واسم العام في الخاص لم يشتهر في العرب بل نقول هذا الكل او الكل
في هذا الجزء او الجزئي بالنسبة اليه غير مشهور قوله ومن ذلك انما يوجد في الفر
قال الآمدي الضروري يطلق على ما اكره عليه وعلى ما يدعو الحاجة اليه دعاء
قويا كان كل في المخمصة وعلى ما سلب فيه الاقتدار على التنزك كحركة المرتعش
واطلاق الضروري على العلم بهذا الاعتبار الاخير هو العلم الذي لا قدرة على
تحصيله قوله واما النظري فمقدور انفكاكه وفيه ان التجربيات والحدسيات
وما يحصل بتوجه العقل والاحساس فقد يجد الانسان الى الانفكاك عنها
سبيلا بترك التجربة والحدس والتوجه والاحساس والجواب ان هذه الامور
وان كانت مقدورة لكن مجردة هذه الامور لا يكفي في حصول العلوم المترتبة
عليها بل لا بد فيه من امور اخر غير مقدورة لنا فاذا لم يكن نقيض ما يتوقف عليه من
العلوم مقدورا لنا لم يكن من العلوم مقدورا لنا لان المقدور هو الذي يكون
مقدورا بجميع ما يتوقف عليه هذا كما ذكره المحقق لكن هذا البيان انما يتم لو علم كون

العلم النظري مقدورا لجميع ما يتوقف هو عليه ومعلول لان النظري يتوقف على
كون المطلوب معلوما بوجه ما فذلك العلم ضروري او مستند اليه دفعا
للتسلسل وهو غير مقدور على ما ذكرته والجواب عنه ان معلومية المطلوب بوجه ما
معتبرة من جانب المطلوب النظري لا من جانب النظر الطالب اياه فان الشيء
ما لم يعلم بوجه ما لم يمكن لنا طلب تحصيلها بفكر فاذا علم امكن طلبه فيستدل
او يعرف بمعلومات اخرى وهذا كما يقال ان امكان المعلول ليس من جانب العلة
بل من جانب المعلول ولذلك حكموا فيما اذا كان العلة موجبا والمعلول شرطا
هناك ولم يكن بسيطا جوهرا بكون العلة بسيطة ومعلوم لا بد مع ذلك من
امكان المعلول ونحن نقول في تلخيص تعريف القاضي وهو لا يكون تحصيله
مقدورا للمخلوق وان لم يكن تحصيله مقدورا لم يكن الانفكاك عنه مقدورا
وقد منع بان عدم مقدورية تحصيل الشيء لتوقفه على امور غير مقدورة
لا يستلزم عدم مقدورية الانفكاك عنه قبل الحصول لان عدم حصول
الشيء الموقوف على الامور المقدورة وغير المقدورة يجوز ان يكون بعدم حصول
الامور المقدورة بعدم حصول الامور المقدورة لان عدم كل احد مما يتوقف
عليه الشيء علة تامة لعدمه بل قيل انه نفس عدمه وجواب ذلك المنع ان يقال
ان التعريف المذكور انما ينتقض بما ذكرته من مقدورية الانفكاك عن الضروري ٧
المتوقف على الامر المقدور وغير المقدور بعدم حصول المقدور فقط ولا
سبيل للناقض اليه لان المفروض ان كل ضروري يتوقف على امور لا يعلم ما هي
ومتى حصلت وكيف حصلت فكيف يمكن الاحد في انفكاك العلم الضروري
عن المخلوق لان انفكاكه بعدم حصول ما هو مقدور من الامور التي توقف
هو عليها مع حصول الامور الغير المقدورة فتأمل **قوله** قال الامدي
معنى تضمنه الى قوله مع انه لا يحصل الا معه وقد تم تقريبه ولم يقل ما يوجبه ويخرج
العلم الضروري الحاصل عقيب النظر **قوله** ولم يقل ايضا ما يحصل عقيبه

لئلا يدخل في الحد بعض الضروريات اعني ما يحصل من الضروريات عقيب النظر
الصحيح كالعلم بما يحدث من الالم واللذة الحادثين ويمكن ان يقال العلم الضروري وردي
بما يحدث بالنظر من الالم واللذة وان كان يحصل عقيب النظر لكن اصل
العلم بهما يحصل بغير النظرية ايضا فلا يكون العلم بهما نظرية لان النظري
ما يحصل دائما عقيب النظر وايضا الحصول عقيب النظر يشعر بعلية النظر
وسببيته ولو عادة والنظر فيما ذكر ليس سببا للعلم بل للمعلوم وايضا
الحصول عقيب النظر وان كان تخصيصا في الاثبات لكنه تصديقه وتخصيص
في الثبوت كما حمل الامدي بضمن اللفظ على تخصيص الثبوت حيث قال مع انه لا يحصل
الا معه **قوله** ولو لاه اي لولا ان بعضا من كل منهما ضروري لزم
الدور او التسلسل اعلم ان لزوم الدور او التسلسل انما يتم في التصورات مطلقا
وفي التصديقات لو امتنع اكتسابها بها من التصورات **قوله** وبما يمنعان
الاكتساب لانهما باطلان ممتنعان كما سيأتي ولقائل ان يقول ان بطلان
التسلسل فيما ضبطه الوجوب اتفاقا لا في غير الموجود والعلم عند جمهور المتكلمين
من قبيل الاضافات التي لا وجود لها عندهم وكذا عند الحكماء من الموجودات
الذهنية لا من الموجودات الخارجية فكيف يبطل التسلسل في العلم قلنا
الدليل على قول هؤلاء مبني على حدوث النفس لانه لو كان حادثا لا يكفي زمانه
لاحاطة ما لا يتناهى حتى يحصل العلم على التسلسل في الكسب واما على قول جماعة
من الاشاعرة فالعلم صفة حقيقية ذات اضافة وح يكون موجودا
فيبطل التسلسل فيه ح بلا ريبة فتأمل **قوله** فما يتوقف عليهما كان باطلا
ممتنعا وح يلزم ان لا يكون شيء من التصور او التصديق حاصلا لنا وهو
باطل قطعا مع بطلان عدم حصول لحصول بعض الادراكات لنا قطعا
ان اراد ان بعض الادراكات حاصل لنا ضرورة لزم المصادرة لانه المدعى
وان اراد به ان بعض الادراكات حاصل لنا بالنظر فهو معترف بان المعرفة

بالنظر على تقدير كون الكل نظريا بالمرة فلا يجامعه في الصدق حتى يستدل بها على المطلوب
ويمكن ان يقال المراد انه معلوم لنا في نفس الامر اعم من ان يكون بالضرورة او بالنظر
والفساد انما نشأ من خصوصية المعلوم ضرورة او نظرا واحكام الخاص
بالخاص لا يلزم طبيعة العام فان قيل المعلوم على تقدير نظريته كيف يكون قلنا
لا يكون علما على ذلك التقدير ولا نقول به بل نقول معلوم في نفس الامر غير معلوم
على ذلك التقدير ولا ينافي المعلومية في نفس الامر المجهولية الفرضية لعدم لزوم
مطابقة الفرض للواقع بجواز تقديرها هو خلاف الواقع قوله وقد يقال
المراد بقوله على من اعترف المعلومات قوله قال الامام الرازي في المحصل
العلوم كلها ضرورية ولا يخفى عليك ان العلوم في عبارة الامام ان حمل على معنى
الادراك مطلقا كما هو المراد في المقسم لا يصح قوله ان بقي احتمال عدم اللزوم
ولو على ابعد وجه لم يكن علما فان ذلك ينافي اليقين دون العلم بمعنى الادراك
المطلق المتناول للظن وان حمل في عبارته على معنى اليقين لم يفد الحكم عليها بقوله
كلها ضرورية بمعنى اليقينية الا ان يريد بذلك كما يدل عليه كلام ناقديه وقد يسمى التسمية
كل اليقينيات ضرورية الا ان التسمية وبيان الاصطلاح لا يحتج عليها الا
ان يريد بيان مناسبة التسمية لا الاحتجاج عليه قوله ولا لدليل او
بعدم توقفه عليه بانه لا يتوقف عليه اصلا اي لا تأثيرا ولا وجوبا ولا علاقة
فهو مكابرة ومخالفة لما يجده كل عاقل من انه علمه بالمسائل المختلف فيها الى
وهذا الكلام ظاهره يدل على ان الاختلاف في الضروريات ولا الاختلاف في شيء
ينافي كونه ضروريا مع انا نجد كثيرا من التصورات والتصديقات مختلفا فيها الا ترى
انهم في اكثر الدعاوى يلتجئون الى دعوى الضرورة ويجيبون عن دعوى الخصم
الضرورة بانها غير مسموعة في محل النزاع فاذا ورد ذلك بعينه عليهم يدفعون
بان دعوى الضرورة من الجمهور مسموعة والجواب عما يدل الكلام عليه
الظاهر انهم نقلوا ان كل مختلف فيه نظري بل قال كل مسئلة مختلف فيها نظري

والمسئلة

والمسئلة ما نشأ واحد عنها ولا يكون الا نظريا فيما كان السؤال بعد تصور الطرفين
على الوجه الذي هو مناط الحكم على ان اللام في المسائل لا يجب حملها على الاستغراق
بل يجوز حملها على اللام في الانسان في قوله تعالى ان الانسان لفي خسر فيكون القضية جزئية
لا كلية فلا اشكال قوله لان المعقول عنه بالكلية هو المسمى بالمجهول المطلق
لا يمكن توجه النفس بالطلب نحوه ولقائل ان يقول ان الحكم على المجهول مطلقا بعدم
امكان توجه الطلب اليه مناقض لانه هو ممن لا يحكم عليه وقد حكم عليه في الحكم لانه مفهوم ع
بعد الحكم عليه وللمجيب ان يدفع بما دفع به السؤال في المجهول المطلق بانه معلوم
في نفس الامر مجهول فرضا والمجهولية الفرضية لا تنافي المعلومية الواقعة في الواقع
والحكم عليه ولو بعدم الحكم عليه باعتبار المعلومية الواقعة وكون المجهول عدم
الحكم عليه باعتبار المجهولية الفرضية فلولا حظ المعلومية الواقعة قصدا لكون
الحكم عليه بصحة الحكم لا بعدم الحكم فافهم قوله وهذا القيد اعني قيام
الوجهين بالامر الثالث زايدا على كلام هذا المثبت اي زايد النص على كلام هذا المثبت
من قبله وليس بمذكور في كلام هذا المثبت للامر الثالث ومع انه زاد على كلامه
من غير ان يذكره ذلك المثبت لم يستقم ايضا بجواز كون احد الوجهين جزء الاخر ايضا
الا ان نريد بالقيام الحمل قوله ولا حاجة في دفع هذه الشبهة الى الراي
الى اثبات الامر الثالث لانها قد اندفعت بما حققناه من كون الوجه المجهول
شيئا يصدق عليه الوجه المعلوم فيعلم الوجه المجهول بالوجه المعلوم فيطلب
ويحصل بلا تحصيل حاصل ولا امتناع توجه طلب نحو المغفول بالكلية قوله
فانه قد اعترف هناك غلطه لكونه ما حاله منشأ للالزام عليه قوله
فالزم مهنا اي مسئلة تحصيل النظري بالنظر قوله فاكتفى بالوجهين احدهما المطلوب
المجهول الذي هو حقيقته بمعنى نفس الشيء وذاته وعينه والثاني الوجه العارض
لذلك الذات والعين الذي الذي به صار ذلك الحقيقة المطلوبة المجهولة معلومة
قوله وهذا العكس ينعكس بعكس المستولي الى قولنا بعض غير الشعور

لا يمتنع طلبه وهذا اخص من نقيض الكل لان نقيض الكل سالبة ومنه معدولة
والسالبة اعم من المعدولة وهو قولنا ليس بعض غير مشعور به ممتنع طلبه
وهو سالبة جزئية واعم من المعدولة الجزئية وهو قولنا بعض غير المشعور به
لا يمتنع طلبه لاقتضاء وجود الموضوع دون السالبة **قوله** فينافيه
والا لزم اجتماع النقيضين في معا وهو محال **قوله** وهو اخص من نقيض
الاول وهو قولنا ليس بعض مشعور به يمتنع طلبه وهو اعم من قولنا بعض
المشعور به لا يمتنع طلبه لان الاولى سالبة جزئية والثالثة معدولة جزئية
والسالبة اعم من المعدولة لاقتضاء المعدولة وجود الموضوع دون السالبة
قوله او بالخارج عنها سواء كان خارجا بتمامه او ببعضه وانما اعتبر
التعميم كيلا يرد منع الحصر بالمركب من الداخل والخارج **قوله** وهذا
لان المحذور انما يلزمان معا لو كان ذلك البعض معرفا الكنه الماهية وهو
ممنوع لان الامام في صدد منع كسب التصور سواء كان بالكنه او بغيره لا في صدد
منع تعريف الماهية تعريفا حديا بالحد التام **قوله** ما لا ولى ان يقال والبعض
ان عرفها فلا بد ان يعرف جزءا منها فذلك الجزء الى المعرف اما نفسه اي نفس
الجزء المعرف فيكون معرفا لنفسه واما غيره اي الجزء المعرف غير الجزء المعرف
فيلزم التعريف بالخارج وفي الملازمة منع بجواز كون جزء الماهية جزءا لجزء لها
الا ان يراد بالاجزاء البسائط التي ينتهي التركيب بالضرورة اليها للزوم الوقوع
في العدد بالضرورة لتركيبها منها وايضا فاما ان يعرف الجزء الجزء الذي دخل
هو فيه فلا بد ان يعرف جزءا منه فاما هو داخل فيه وهلم جرا يلزم التسلسل واما
خارج عنه فيلزم التعريف بالخارج او يعرف الجزء الجزء الذي دخل هو فيه فيكون الكل
معرفا لجزئه فيلزم ان يعرف بنفسه فان قيل لم لا يجوز ان يكون جزء الماهية
جزءا مغايرا للجزء الذي يعرفه بان يكون جزءا منه لان الجزء يغاير الكل فلا يلزم
من تعريف جزء الماهية جزءا لماهية التعريف بالخارج بجواز التعريف ح بالداخل

الذي يعرف الماهية

ايضا اجيب بانه ح يعود الكلام السابق لانه يكون تعريفا للكل بجزئه فاما ان يتسلسل
الاجزاء او يكون التعريف بالخارج **قوله** واما الثالث فلان الخارج لا
يعرف الماهية الا اذا كان شاملا لها اي الا اذا كان خاصة شاملة لافراد
المعرف **قوله** واجاب عنه بعض المتاخرين يعني صاحب نقد المحصل بان
جميع اجزاء الماهية ليس نفسها اذ كل واحد من اجزائها مقدم عليها بالذات
فكذا الكل يكون مقدما عليها فلا يكون نفسها وهذا بناء على اعطاء حكم الاجزاء
والكل وليس كذلك كالجبل المؤلف من الشعرات فانه يقوى ما لا يقوى كل شعرة
منه وكالعسكر القوي على ما لا يقوى بعاضه بل كل مركب له خاصة غير خاصة
مفرداته **قوله** ولو ليست تلك الاجزاء الخ كما لزم ذلك من فرض جميع اجزاء
الماهية غيرها الخ يلزم ان يعتبر فيها غير جميع الاجزاء **قوله** او مع قطع
النظر عنها اي في الواقع لا في الذهن فقط حتى يرد عليه ان عدم اعتبار الشيء
ليس اعتبار العدم ذلك الشيء **قوله** والاظهر في العبارة ان يقال لو لم يكن
الخ وانما كان هذا اظهر لان تحصل الماهية مع الاجزاء جميعا ليس ملزوما لعدم
كونها جميعا بحسب الظاهر ولذلك قيد بقوله ولو ليست تلك الاجزاء
تمامها الخ ليظهر ترتب قوله فلا يكون جميعا على قوله فاما معها فلما كان بهذا
التقدير قوله فاما معها راجعا الى مفعلي لو صح كان التصريح بالدخول اظهر
فافهم فانه ينفعك **قوله** لو لم يكن جميع الاجزاء نفس الماهية فاما
ان يكون داخلا فيها فلا يكون جميعا الخ لا يقال ان اريد بالدخول عدم الخروج
بقرينة المقابلة له لا يلزم ان لا يكون جميع الاجزاء جميعا لان الشيء غير خارج
عن نفسه وان اريد بالخارج غير الداخل بقرينة مقابلته له لا يلزم ان لا
يكون جميع الاجزاء اجزاء لان الشيء غير داخل في نفسه لانا نقول ان التنوير
من القسمين الباقيين احتمال كون جميع اجزاء الشيء نفسه وان احتمال
بحسب المفهوم فافهم **قوله** وقلنا في دفعه بطريق المناقضة الخ فان قيل

وكذا تحصل الماهية بدون جميع الاجزاء غير ظاهر وجوده عن الماهية

المتسمين على تقدير ان لا يكون جميع
اجزاء الشيء نفسه فسقط في كل
صح

لان المناقضة لم اخرت عن المعارضة وهي مقدمة منع معينة والمعارضة تسليم
لمقدمات الدليل والتسليم بعد المنع في قانون المناظرة كما لا يخفى اجيب بان المعارضة
ايضا منع في الحقيقة لصحة مقدمات الدليل فانه اذا صحت مقدماته وصورته صحيحة
لا يعارضه آخر فافهم **قوله** ويمكن ان يجعل هذا نقضا اجماليا كما لا يخفى وتوجيه
جعله نقضا اجماليا ان يقال لصاحب نقد المحصل ان دليلك على مغايرة جميع
اجزاء الماهية لها لا يصح بجميع مقدماته اذ لو صح لم يتخلف عنه الحكم وقد
تخلف في كل الاجزاء فان الكل اي كل واحد من كل الاجزاء مقدم على كل الاجزاء وليس
كل الاجزاء متقدما على نفسه للزوم تقدم الشيء على نفسه وهو محال **قوله**
قد قيع جوابه ما قررناه من انه يلزم اما دخول جميع اجزاء الشيء فيه او خروجه
عنه **قوله** فلا يكون التعريف بها حدا تاما والكلام فيه اي في كون التعريف
بجميع الاجزاء حدا تاما لانه ليس الحد التام الا التعريف بجميع الاجزاء ومقصود
الامام من نفي التعريف بجميع الاجزاء نفي الحد التام للشيء المكتسب ومن نفيه
التعريف ببعض الاجزاء نفي الحد الناقص ومن نفي التعريف بالخارج نفي التعريف (التعريف)
الرسمي فلا ينافي هذا ما سبق من الشارح من ان يكون بعض الاجزاء معرفا
لكنه للماهية ممنوع لان ذلك المنع في تعريف الجزء للكل حق هناك وههنا
الكلام في التعريف للشيء بجميع اجزائه فيكون معرفا لكنه للكل بلا ريبة **قوله**
فيكون هناك تصورات بتعدد الاجزاء فاذا كان التصورات المتعددة
محصلة للتصور الواحد المتعلق بالشيء فاما متغاير لكما هو الظاهر من كون
المتعدد غير الواحد فيلزم منه ان يكون جميع اجزاء الشيء تفصيلا غيره اجمالا
فيكون هذا تسليما لكون جميع اجزاء الشيء غيره لا عينه كما ذكرنا قبيل المحصل
واما متحد لكن فيلزم تقدم الشيء على نفسه من تحصل احدهما بالآخر **قوله**
وليس في ذلك تقدم شيء على نفسه اي ذاتا واعتبارا للتغاير الاعتباري
لكن هذا اعتراف بتقدم الشيء على نفسه بالذات وهو محال وانه لم يكن

معه للزوم التقدم على نفسه اعتبارا ايضا في الامور الخارجية واما في الامور
الغير الخارجية كالعلوم فانه غير محال فيها اذا كان المتقدم مغايرا للمتأخر
اعتبارا لا بالذات لان ما فيه المتقدم لما كان ذهنا يكفي التغاير بحسبه **قوله**
يعني ان تلك الصور المجتمعة تصور الماهية بالكنه بل عينها كما ستعرفه فان
الماهية في الذهن ليست الا الصور الجزئية فيها اذ الحاصل فيه حقيقة هو
الصور لا غيرها كما قيل ان المعلوم حقيقة هو العلم وانما يعلم المعلوم بالعلم
لا بالذات **قوله** ويشاهد بها مجموع الجزئين قصدا ويشاهد بها كل
واحد منهما ضمنا وهذا اي مشاهدة الجزئين معا قصدا بكون صورة كل
جزء منضمة الى الاخرى بان صارتا معا مرآة واحدة لهما معا قصدا او لكل واحد
من الجزئين ضمنا **قوله** هو تصور الماهية بالكنه الحاصل بالاكتساب
من تصور الجزئين الى ان ادراكه بتصوري الجزئين مقيدا احدهما بالآخر مشاهدا بهما
مجموع الجزئين قصدا وهو تصور الماهية بالكنه الحاصل بالاكتساب لا تصور
الحد الكاسب ولان ادراكه غير مقيد احدهما بالآخر لا يكون تصورهما واحدا
بل صورتين مختلفتين يمكن ان يكون حدا بالترتيب بينهما ويمكن ان يقال ان التصور (انه)
المجتمعة المتقيدة بعضها مع بعض يكون حدا كاسبا باعتبار ملاحظة كل
جزء قصدا بصورته وحده او باعتبار ملاحظة كل جزء ضمنا بصورته
بان يلاحظ مقصودا كلا الجزئين **قوله** فالمعرف للماهية مجموع امور
كل واحد منها الى ان ادراكه بالامور التصورات المتعلقة بالاجزاء فلا بد
ان يقدر في قوله على الماهية على تصور الماهية فينتظم مع قوله فهو تصور الماهية
ولان ادراكه بالامور الاجزاء نفسها لا شك ان كل واحد منها متقدم على الماهية
لكن المجموع المركب منها الحاصل في الذهن ليس تصور الماهية كما ذكر بل
الماهية المتصورة فان ادراكه بتصور الماهية الماهية المتصورة كما يدل
بحصول الصورة الصورة الحاصلة فذاك والا فلا يظهر كون ذلك المجموع

الصورة

تصور الماهية لكن قوله فيما سبق لان تلك الصور المجتمعة تصور الماهية بالكنه
بل عينها كما ستعرف فيمكن ان يكون اشارة اليه **قوله** ولما كان جواب القاضي
محتملا لهذا المعنى ايضا لم يرد عليه جزما بل اشارة بقوله والحق الى اشعاره بما
ليس حقا وقد علم من هذا التوجيه ان الحق لا يلزم في اطلاقه واستعماله ان
يكون في مقابلة الباطل جزما بل يجوز ان يكون استعماله في مقابلة ما يشعر
بالباطل وان لم يكن مجزوما به في مقامه بان يحتمل غيره مما هو حق صريح بل
بان يكون الحق غيره راجحا على الباطل الا ان المحتمل يحتمل على المحكم فلا يعتقد
بالاشعار لغيره عند ظهوره بالنسبة اليه لسقوط الخفي مع الظاهر
والضعف مع القوي والمرجوح مع الراجح **قوله** وستراه اي الامام
الرازي نظرة منع المغلطة الثانية اي الوجه الثاني من متمسك الامام
قوله فنقول في نفي التركيب عن الوجوب مثلا لو كان لاجزائه وجوبات
ساوى الجزء كله في تمام الماهية مثلا انما يلزم لو كان الوجوب طبيعة
نوعية للوجوب لت والوجوب لت وليس كذلك بل هو عرض لهما **قوله**
فان لم يحصل عند اجتماعها امر زايد كان الوجوب محضا ليس بوجود
اللازم كونه محض امور كل واحد منها غير وجوب لان الوجوب غير الامور
التي كل واحد منها غير وجوب **قوله** وان حصل فذلك الزائد هو الوجوب
وذلك ان لم يكن الزايد الاجزاء جميعا بمعنى مجموع الهيئة لا ما دخلت
هي فيه **قوله** وانت خبير بان هذا الوهم لو دل على انتفاء التركيب عن الوجوب
مطلقا اشار بقوله لو تم الى ان هناك منوعا منها انا لا نم انها لو كانت
وجوبات بمعنى صدق الوجوب عليها ولو عرضيا يلزم مساواة الجزء والكل
ومنها انا لا نم انها لو لم يحصل زايد على الاجزاء يلزم ان يكون الوجوب محضا ليس
بوجوب بل اللازم ان يكون الوجوب محض مجموع امور كل واحد منها غير
وجوب ومنها انا لا نسلم لو حصل عند اجتماعها زايد لكان التركيب في معروض

الوجوب لا فيه لجواز ان يكون الوجوب الزايد مع باقي الاجزاء اعني ساير
الاجزاء الذي يعبر عنه بالمجموع لا الزايد وحده فافهم **قوله** او يكون
معرفا بغيره لان كان تصوره نظريا الخ وفيه انه على تقدير كون جزء الماهية
المعرف لها نظريا معرفا بغيره لو كان غير جزء الماهية جزءا لذلك الجزء الماهية
يلزم المصادرة لان المدعى جواز التعريف بالجزء فاثباته بالتعريف بالجزء مصادرة
على المطلوب ولو كان غير جزء الماهية خارجا عن جزء الماهية يلزم التعريف بالخارج
وهو الباطل ولم يعلم جوازه بعد وعلى تقدير جواز التعريف بالخارج يكون جواز
التعريف بالجزء راجعا ومنتهيا الى التعريف الخارج فلا يكون جواز التعريف
بالجزء احد اخوته امتناع التعريف مطلقا اي بنفسه وبجزئه وبالخارج وبالجملة
لا يستقل جواز التعريف بالجزء في الجواب عن امتناع التعريف مطلقا لابتنائه
على جواز التعريف بالخارج وانتهائه اليه فافهم وان لم ينته الى الخارج يلزم عدم انتهاء
جزء الماهية بل يلزم لا تناهيه وهو محال اذ لا بد من انتهاء كل كثرة الى الواحد بالفعل وايضا
يلزم عدم تعقل ماهية ما وهو محال **قوله** لا بتقال الا بان نعرف شيئا اي ولو سلم ان التعريف
الجميع غير لازم لكن تعريف بعض لا بد منه الخ **قوله** وذلك اما نفسها وغيره فيلزم
احد المحذورين اي التعريف بنفسها والتعريف بالخارج **قوله** لانا نقول
معرفة الماهية يجب ان يحصل معرفتها بوجه ما تميزها عما عداها وليس يلزم من ذلك
تحصيل معرفة شيء من اجزائها الا يرى ان الجزء الصوري عليه بحصول الماهية الخ
يعني ان نسبة المعرف الى المعرف في الوجود الذهني كنسبة العلة الى معلولها في
الوجود الخارجي فكما يجوز ان يكون بعض المركب الخارجي علة له في الخارج بدون ان يكون
علة لبعض اجزائه كما في المركب من المادة والصورة تكون الصورة علة له بحصوله بها
وليست علة لجزء من اجزائه فكذا يجوز ان يكون المركب الذهني علة ومعرفة له بدون
ان يكون علة معرفة لبعض جزء من اجزائه لكن لقائل ان يقول الكلام ههنا في المستقل
بالتعريف بانه ما هو فاذا جاز المستقل بالتعريف ان لا يكون علة لبعض اجزاء المعرف اي الشيء

فاما الصورة فليست علة لمستقل بل هي ناقصة والكلام في المستقل صح

منها فليحق ان لا يكون علة المركب في الخارج على وجه الاستقلال علة لشيء من اجزائه فيجوز
ح اما لا يكون علة تسلسل الممكنات علة لشيء من السلسلة فلا يلزم انتهاؤها بها **قوله**
قلت ويعود اليها الجواب ايضا بمنع او نختار انه اي تعريف الماهية بالخارج
لكن يبقى شيء وهو انه لا يستقل اختيار التعريف بالجزء وحده من غير ملاحظة جواز
التعريف بالخارج في الجواب عن ابطال التعريف مطلقا اي بنفسه وبداخله وبخارجه
مع انه الظاهر من اختيار المصنف جواز التعريف بالجزء وتارة اخرى جواز بالخارج
فتامل **قوله** واما ثانيا فلم يكن مستلزمة للعلم بالماهية فامتناع التعريف بها
ظاهر لان المعرف بالشيء ما يستلزم معرفته معرفته **قوله** قلنا في الجواب عن منع
الشبهة المستلزم للعلم بالماهية حصولها معا مترتبة وانه اي ذلك الحصول
مع الاجتماع والترتيب بالكسب والحاصل ان نفس الامور غير مستلزمة ولا يلزم
منه امتناع الكسب والتعريف بها بعد عروض الترتيب لها ولان الامور مع الترتيب
مستلزم للمطلوب ولا ينافي ذلك حصوله بالكسب والنظر لان الترتيب هو النظر العقل
فافهم **قوله** المذهب الثالث في منع المسئلة ان كان اعتقاده لازم للمكلف
مما يتوقف عليه اثبات التكليف والعلم به نحو اثبات الصانع وصفاته والنبوات
ضروري قبل هذا هو مذهب الجاحظ ومن تابعه وبه يبطل ان معرفة الله تعالى واجبة
اجماعا فان قيل سلمنا ان الضرورة تنافي الوجوب الشرعي ولكن كيف ينافي
الوجوب العقلي بجواز كون الشيء واجبا عقليا وضروريا قلنا معنى وجوب المعرفة
عقلا كون العقل حاكما بالوجوب ولم يثبت شرعا الا ان المعرفة واجبة الحصول عقلا
اي يجب ان يكون حاصلا عقليا حتى لا ينافيه الضرورة **قوله** ولا شيء من غير المقدور
كذلك اي بواجب فلو كانت المعرفة ضرورية لم يكن واجبة مطلقا وفيه بحث لان التكليف
بما لا يتعلق به القدرة الحادثة جائز الا ان يقال انه غير واقع والكلام ههنا
في الوقوع فان قيل ان التكليف بما يعلم الله بخلافه او لم يرده او اخبر به واقع وليس
مما يتعلق به القدرة الحادثة لانها عندنا مع الفعل ولا فعل لما علم الله بخلافه ولم يرده

او اخبر به قلنا انهما مقدور لذاته والامتناع بسبب العلم بخلافه او لا ارادته
بخلافه او الاخبار به لا ينافيه اتفاقا **قوله** ولان العلم بوقوع التكليف موقوف
على وقوعه فان العلم بوقوع شيء ظل لوقوعه في نفسه وانت خبير بان معنى كون
العلم تابعا للمعلوم ليس انه متاخر عنه ذاتا والا لما كان من العلوم فعليا متقدما
على المعلوم بل معناه انه اي العلم ظل للمعلوم وحكاية عنه ولان المعلوم اصل في التطابق
حيث يعتبر مطابقة العلم للمعلوم لا مطابقة المعلوم له كما يعتبر مطابقة الكلي للكثير
لا مطابقة الكثير له فتامل **قوله** فلو توقف وقوع التكليف على العلم به والعلم به
ظله لكنه غير متاخر عنه لا يدور **قوله** ادلة بها ما للحس مدخل فيها فيتناول التجربيات
والمتواترات واحكام الوهم في المحسوسات والحدسيات والمشاهدات المندرجة
في الحسيات بمعنى ما للحس مدخل فيه ما يحكم به العقل بواسطة الحس الظاهرة وسياتي
تعميم المشاهدات للوجدانيات اعني ما يحكم به بواسطة الحس الباطن والحسيات
اعني ما يحكم به بواسطة الحس الظاهر ثم انه قد جعل ههنا الحسيات بمعنى ما للحس مدخل
فيها متناولة للتجربيات والمتواترات والحدسيات عمدة في العلوم وحجة على الغير
حملا للعمدة على ما في الجملة ولو بشرط اشتراك السبب من التجربة والتواتر والحدس
ولم يجعلها فيما سياتي عمدة حملا للعمدة على ما هي المعتبرة لتوقفها على اشتراك السبب
ولم يجعل الوجدانيات عمدة اصلا ههنا مع انه جعلها فيما ياتي من المشاهدات المحكوم
عليها بكونها عمدة بعد الاوليات والقضايا الفطرية الا ان يقال جعل المشاهدات
عمدة لا يقتضي جعلها كذلك باعتبار ما بينا وله كل من المحسوسات بالحواس
الباطنة او الحواس الظاهرة بل يجوز ذلك باعتبار بعض منها ولان من المحسوسات
بالحواس الظاهرة بقي شيء وهو انه كما ان المجربات والتواترات والحدسيات
لا تقوم حجة على الغير الا اذا ثبت الاشتراك في اسبابها من تجربة وتواتر
او حدس كذلك المحسوسات بالحواس الظاهرة لا تقوم حجة على الغير ما لم يثبت
اشتراك ما يقتضيها من المشاهدات سواء بسواء فلم لم يجعل فيما ياتي المحسوسات

بالحواس الظاهرة من المشروطة بالاشتراك بما يقتضيها كما جعل المجربات والمتواترات
والحدسيات منها وقد جعلها هنا منها سواء بسواء ويمكن ان يقال اعتبر الكلام
هنا على الاطلاق والتقييد وبما يشاركه المحسوسات بالحواس الظاهرة للمجربات
والحدسيات والمتواترات في عدم كونها حجة على الغير مطلقا كما كون الاوليات
حجة كذلك جعل غير الاوليات من المشروطة المقيدة المقابلة للمطلقة وفيما
سيأتي الكلام فيما هو العمدة في الاحتجاج به على الغير وبيان ترتيبها في ذلك ولا
ينافي تقدم المحسوسات على المجربات والمتواترات والحدسيات لاشتراكها
كلها في كونها مشروطة في الاحتجاج بها بثبوت ما يقتضيها فان الاشتراك
فيما يقتضي المحسوسات مما لا يشتبه الا النادر بخلاف الاشتراك فيما يقتضي
المجربات والمتواترات والحدسيات من التجربة والتواتر والحدس بالنسبة
الى الغير فانه لا اطلاع لنا على افعال الغير كاطلاعنا على حواسهم الظاهرة لمحسوسهم
قوله وعلم التجارب الطبية المنسوب الى جالينوس اخص من المحسوسات
منها وقد صرحوا بان الاوليات انما تحصل للصبيان باستعداد يحصل لعقولهم
من الاحساس بالجزئيات ولما صرحوا بذلك فكيف يجعل الحس بمعنى الحدس
مدخل فيها فسماها البديهيات التي لا يخلو النفس عنها بعد تصور الطرفين والنسبة
بينهما وللحس مدخل في البديهيات على ما صرحوا كما له مدخل في المجربات والمتواترات
والحدسيات والوهميات في المحسوسات ولم يحكم العقل بواسطة الحس
الظاهر قوله فلا يعطي حكما كليا على جميع افرادها سيما وقد ذهب
المحققون الى ان الحكم في قولنا النار حارة ليس على كل نار موجودة في الخارج في
احد الازمنة الثلاثة فقط على ان الكلية الحقيقية على ان القضية حقيقية الموضوع
يتناول الموجود بالفعل وما هو مقدر الوجود في احد الازمنة الثلثة قوله
وكالعنبة في الماء ترى كالجاصة وسبب ان رؤية الاشياء على القول الاظهر
انما هي بخروج الشعاع على هيئة مخروط مستدير راسه اي الزاوية المجسمة
احترازا عن المخروط المضلع منزم

الخليط بجزء من الجليدية فذلك الجزء هو محل ارتسام صورة المرئي قيل في شرح
الاشراق بعد حصول المقابلة وارتفاع الموانع يخلق الله الصور لا بخروج
الشعاع ولا بالانطباق قوله واما الاحول الفطري فقلما يرى الواحد
اثنين وذلك لاعتياده بالوقوف على الصواب قبل ادراك الانحراف فانها لا يمكن الا
من تصلاته الاعتياد بها قوله بل هو شيء يتراءى للبصر بسبب تموج الشعاع البصري
للتموج الاضطراب يقال تموج الشيء اذا جاء وذهب قوله فيرى كانه ممتد
على الاستقامة في نزول القطرة او الاستدارة في جولان الشعلة قوله
قلنا المقصود انه يرى على حالة واحدة لغاية البطوء ولا يحس بازدياده في
انحطاط الشمس اي هنا حركة في الكم لان المساقة هي المختصة بالاجسام
بخلاف الحركة الكمية والكيفية وانتقاصه في ارتفاع الشمس قوله فان
القمر يحس لك بحركة الفلك اي حركة الفلك الاعظم قوله فيكون المحيط
الشعاعي اي على التقديرين معا والمنعكس الى عرضه انما ينعكس من خط
مساو لعرض الوجه والزاوية الحادثة عند الحدقة بسبب الخطين الشعاعيين
الواصلين الى طرف المرئي هو الخط المنحني هنا قوله فيريها الوجه عريضا
بقدر عرضه قليل الطول لما عرفته من الاشعة المنعكسة من خط مستقيم
كبير الزاوية ومن خط منحني صغير الزاوية ففي الصورة الاولى الاستقامة
في الطول والانحناء في العرض وفي الصورة الثانية الاستقامة في العرض
والانحناء في الطول اي طول الوجه وعرضه قوله وكذا الحال في البياضات
المتماثلة اذا وردت على الحس متعاقبة وفي ملء الفوارة اي ماء العين
الفوارة يقال فار العين اذا اشتد غليانه قوله وكذا المبرسم اي
صاحب البرسام فانه يتصور صورا لا وجود لها في الخارج ويشاهدها والمشاهد
لا يكون الا موجودا محسوسا وما لا وجود له لا يحس وما لا يحس لا يشاهد
فكيف يشاهد ما لا يوجد الا ان يقال بالمشاهدة ما على زعم المبرسم قوله

لا يقال ذلك الا من طرف اهل الحق القايل باحكام الحس **قوله** بل لا بد من حصر
الاسباب المقتضية للغلط حصرا عقليا لا يتصور سبب خارج عنه وبيان انتفائها
باسرها وبيان وجوب انتفاء المسبب عند انتفائها لا يقال لم لا يستلزم عدم العلة
لعدم المعلول بمعنى انعكاس العلة كما ان استلزام وجود العلة لوجود المعلول
بمعنى اطراد العلة وكل منهما معلوم لان العلة ما يوجب المعلول وجودا وعدما
فلا حاجة الى البيان لذلك لانا نقول كل ما ذكر من اطراد العلة وانعكاسها
مبين غاية انه يستغنى البيان في موضع عنه فى آخر واشارة على قولهم عدم العلة
علة لعدم المعلول في الخارج لتعاليه اولا في كون عدم العلة علة لعدم
المعلول في الخارج من ثبوت العلة فيه ولا ثبوت للعدم فيه فضلا عن عدم
العلة فلا يتصور كونه علة في الخارج كما ذكروه ولئن كان لا ايجاب عنه بانه
علة في نفس الامر لكن في فرده الذهني دون الخارجي لما ذكره الراد ويتجه عليه
لكن عدم المعلول ايضا علة لعدم العلة في الذهن فلا فرق بين العدمين
وقد فرقوا بان عدم العلة علة لعدم المعلول في الخارج وعدم المعلول
ليس علة لعدم العلة فيه بل في الذهن بان يكون العلم بالمعلول علة للعلم بالعلة
فاذا كان علة عدم العلة لعدم المعلول ايضا في الذهن لا يبقى الفرق المذكور
ويندفع ايضا ذلك التوجيه بان اتصاف عدم العلة بالعلية لعدم المعلول في الذهن
لا بالذهن واتصاف عدم المعلول بالعلية لعدم العلة بالذهن لا فيه لان عدم
العلة يقتضي عدم المعلول في نفس الامر الاعم من الذهن ولئن كان انفق ذلك
الاعم بان يكون في فرده الذهني دون الخارجي لما ذكر وعدم المعلول علة لعدم
العلة بخصوصية الوجود الذهني ولذلك كان علم عدم المعلول علة لعلم عدم
العلة فهو نفس عدم العلة علة لعدم المعلول فيه فتامل **قوله** ثم
اشتغل الى نصرة اهل الحق **قوله** ومنع كون الحس حاكما الخ نصرة لاهل
الحق القايل بصدق الاحكام الحسية **قوله** نعم لما فارق المحسوس

حكم عقلي الخ يعني انه لم يكن الحس حاكما بل على العقل لا يلزم من عروض الغلط على الحس
كون حكم العقل مما لا يوثق به **قوله** لا مقصودنا الحكم الحسي الخ اي مقصود القايل
بعدم الوثوق بحكم الحس **قوله** حكم العقل بواسطته اي بواسطة الحس
وهو معترف به واما منع كون الحس مستقلا في الحكم ونحن اي ابانا في حكم الحس
لم نقل به فلا نزاع معنى لكون النفي والاثبات واردا على المعنيين لا على معنى
واحد **قوله** وهذا المنع لا يجدي نفعا اصلا في دفع كلام القايل بعدم
الوثوق بحكم الحس لغلطه كثيرا **قوله** ونحن نقول الخ شروع في الجواب
عن الاعجب **قوله** لا نسلم الحصر الخ اي انا النافي للحسيات القايل بالبديهيات
قوله فيصير تلك الشبهة منقوضة بها وهذه فايدة جليلة مبنية لدلالتها
على انتفاء ما اثبته من البديهيات فكيف لا يجدي نفعا كما ذكره المص فانه ابطل به
مذهب الخصم النافي للحسيات القايل بالبديهيات حيث لزم عليه ما استدل
به على انتفاء الاول الذي مطلوبه انتفاء الثاني الذي نقيض مطلوبه فافهم
قوله واما بيان الاسباب في الاغلاط المذكورة شروع في الجواب
عن العجب **قوله** ثم قال واما قوله اي خصم النافي للحسيات القايل
بالبديهيات **قوله** فظهر انه لا يشنع لذلك النافي كما فعله المص معه
قوله وقد عرفت انه لا فايدة على ما قرره اي المص واما على ما قرره الشارح
فقد عرفته **قوله** واعترض بانه ليس بلازم من كون الاحساس شرطا في حصول
حكم عقلي ان يكون الاحساس فيه من النقل الخ وعند اهل الاصول الاجماع
المستند الى خبر الواحد الظني يجوز كونه قطعيا **قوله** ولم يرد يكون البديهيات
موقوفة على الحسيات مشروطة بها الخ فاذا كانت البديهيات بوقوعها على الحسيات
مشروطة بها كانت مندرجة في الحسيات بمعنى ان للحس مدخلا فيه فلا يكون
لذكرها بعد فايدة فيما سبق **قوله** الاولى تلك المتوقفة عليه قولنا
الكلي اعظم من الجزء والاولى ولم ان لم يكن اعظم منه خاطر الاخص معتبرة في الكل

لانه جزء الكل وليس بمعتبر فيه بحصول الاكتفاء بالجزء الاول لان المفروض ان
الكل ليس ازيد منه فيجتمع النفي والاثبات وفيه بحث لان تقدير عدم زيادة
الكل على الجزء لا يلزمه الا ان لا يعتبر فيه الجزء الآخر ولا يلزم معه ان يعتبر فيه
نعم يعتبر فيه من حيث كونه كلا في الواقع من حيث كونه ليس اعظم من الجزء
فلزوم اجتماع النقيضين ليس على تقدير عدم كون الكل ازيد من الجزء
فحسب بل بانضمام ما هو الواقع من كون الجزء الآخر معتبرا في الكل من حيث كونه
كلا بالنسبة اليه الى عدم كونه معتبرا فيه بناء على تقدير كونه ازيد من الجزء
فافهم فالاوضح ان يقال لو لم يكن الكل اعظم من الجزء فالجزء الآخر يكون غير
معتبر فيه وقد كان معتبرا فيه لانه الكل بالنسبة اليه فرضا فلا بد من جزء
آخر معه والا لم يكن الكل كلا والجزء منه جزءا منه هف قوله قيل وعلى هذا
المقدمتين اي على قولنا الكل اعظم من الجزء ونحو قولنا الاشياء المتساوية في الكمية
لشيء واحد متساوية في الكمية قوله فالجسم الآخر اي في الجسمين الكائنين
في آن واحد في مكانين قوله معتبر وجوده اي حقيقة في الجسمين الحاصلين
في مكانين قوله وليس بمعتبر لانه لم يتميز وجوده عن عدمه حيث لم يتميز
الجسم الواحد الكائن في مكانين في آن واحد عن الجسمين الكائنين في مكانين
في آن واحد فلازم ان لا يتميز الجسمان في مكانين في آن واحد عن جسم واحد في مكانين
في آن واحد لان عدم التمييز بين الشيئين يكون من الجانبين لا من احدهما فلازم ان لا
يعتبر الجسم الآخر في الجسمين الكائنين في آن واحد في مكانين لعدم تميزه عن
الجسم الواحد كذلك فاندفع بهذا التقرير ما توهم من انه يتجه عليه ان الواحد
اذا جوز كونه في مكانين في آن واحد يكون ذلك الكائن بوجود واحد في آن واحد
في مكانين ونسبة الوجود اليه في احد المكانين ليس باولى من نسبته اليه في الآخر
فمن اين يلزم اعتبار الوجود والعدم له في احد المكانين انما اللازم الظاهر
هو عدم تميز الواحد عن الاثنين فكانه نظر الى هذا فقال وقيل الاولى الخ

المفهوم قوله وقيل الاولى ان يقال الخ قيل وجه الاولوية ان يقال يجوز
ان يكون الجسمان الكائنان في مكانين في آن متخالفين بكون احدهما انسانا
والآخر فرسا فلا يجوز ان لا يتميز وجود احدهما عن عدمه بخلاف المثلين فيصدق
على احدهما انه موجود ومعدوم معا وليس هذا الوجه بشيء اذ يكفينا عدم
الامتياز عن الجسمين فيما اذا كانا مثلين ولا يلزم ان لا يتميز عن كل جسمين متماثلا ام لا
وقيل وجه الاولوية ان اللازم ح جواز الاعتبار وجواز عدم الاعتبار ولا تناقض
بينهما وليس هذا وجه الوجه ايضا فان الكلام ان كان في كون الجسم الواحد في مكانين
كان اللازم اعتبار وجود الجسم الآخر وعدمه معا وان كان في جواز كون الجسم
الواحد في مكانين كان اللازم جواز اعتبار الجسم الآخر وعدم جوازه فتناقضا
بل وجه الاولوية كونه اخصر منه واقل اعتبارا كما لا يخفى مع ان كلا منهما صحيح
مفيد بما هو بصدده ووجه الاولوية ان عدم اعتبار وجود الجسم الآخر لا يناقض
اعتباره الذي يناقضه اعتبار عدم وجود الجسم الآخر وايضا لا يلزم من عدم تميز
الوجود عن العدم صدق انه موجود ومعدوم معا يجوز ان ذلك باشتباه احدهما
بالآخر غير ان يكون كلاهما معا بل بان يكون احدهما قوله واما الثاني يعني
كونه غير يقيني لا يقال دعوى كونه غير يقيني اعم من امتناعه لانا نقول دليل الاخص
دليل الاعم ثبوتا فما يفيد الامتناع يفيد عدم القطعية قوله فلو صح ان يعتد
لا يقال لا يلزم من القدح في كون البديهي يقينيا القدح فيه والثاني المدعى لا الاول
لانا نقول البديهيات قطعيات فما لا يكون قطعيا لا يكون بديهيا بلا ريبة قوله
وانا قلنا ان تصوره ممتنع قطعا لا يقال امتناع التصور غير عدم التصور اصلا
ودليل المص على الثاني لا على الاول فكيف جعله الشارح دعوى المص غيرها لانا
نقول لما كان دليل عدم التصور الذي ذكره المص دالا على امتناعه ولزم ان امتناع
الشيء عدمه استدل على الامتناع لان ما يدل على الامتناع بلا ريبة يفيد العدم قوله
لان كل متصور متميز لان ادراكه بالتميز الخارجي فالصغرى ممنوعة وان اريد الذهني

او مانيتا وله فالكبرى ممنوعة قوله فيكون المعدوم ثابتا فى نفسه فلا يكون معدوما
بل ثابتا موصوفا اهف اى محال باطل لا نتقال بتصور المعدوم يقتضى تميزه لديه وحاصله
ان اللازم من الدليل تميز المعدوم وثبوته ذهنا والمحال ثبوته خارجا وحاصل قوله
لا يقال المنع لقوله كل متميز ثابت على تقدير الاير له الثبوت الخارجي ومنع لبطلان
اللازم على تقدير لنيرله الثبوت الذهنى قوله وايضا معارض ضد الدعلى بتصور
المعدوم المطلق اى من طرف المثبتين للبديهيات قوله كما ذكرتم ايها النافون
للبديهيات قوله فجواب الاول ان الكلام فى المعدوم مطلقا اى المعدوم
فى الخارج والذهن معا فان قولنا الشئ اما ان يكون الخ وفيه بحث لان ترديد الشئ
بين ان يكون وان لا يكون تقسيما للشئ الى المتصف به والى المتصف بنقيضه بناء
على ان الشئ يساوى الموجود والشيئية يساوى الوجود فقولنا اما ان يكون
معناه الموجود اما ان يوجد اى يكون ممن يوجد ولا شك انه كذلك وقولنا واما
ان لا يكون معناه الموجود اما ان لا يوجد ولا شك فى بطلانه وحاصله تقسيم الشئ
وترديده بينه وبين نقيضه وذلك غير معقول ولذلك قالوا والوجود لا يرد
عليه القسمة وجوابه ان الشئ فى مثل المنفصلة على معناه اللغوى لا الاصطلاحى
قوله ويمتنع ان يكون لها اى للمعدوم مطلق ثبوت بوجه من الوجوه الخ
لا يقال الحكم على المعدوم المطلق بامتناع الثبوت له بوجه من الوجوه يقتضى ثبوته
بوجه ما فكان مناقضا لنفسه لانا نقول ذلك الحكم عليه باعتبار مصدوقه
لمفهوم المعدوم المطلق لا بنافى كونه معدوما مطلقا فى نفسه اى هو معدوم
فرضا او غير معدوم فى نفس الامر لكونه معلوما متصورا ثابتا فى الذهن لكن ثبوته
فيه ضمنى لا قصدى ولذلك كان الحكم عليه بامتناع الثبوت دون امكانه
لو لوحظ معلومية الضمنية لا يمتنع بحسبه ثبوته بوجه ما ويمكن الحكم عليه
بصحة الثبوت بوجه ما وهذا كما ان المجهول المطلق معلوم ضمنا بوصف المجهولية
المطلقة الفرضية ولذلك حكم عليه بامتناع الحكم عليه حتى لو لوحظ معلومية

الضمنية لا يحكم عليه بامتناع الحكم بل بصحته وله غير نظير واحد فان الكلام فى الماهية
المجردة ذهنا وخارجا كذلك فاعتبر ما فى الذهن تارة قصدا وتارة ضمنا لتخلص
من الشبهة فى امثاله قوله لان الثابت بوجه ما لا يكون معدوما مطلقا واعلم
انه سيجئ ان التصور لا يقتضى الوجود والثبوت فى الذهن الا عند القائلين
بالوجود الذهنى واما عندنا لا نقول بكون التصور الذى به تميز المتصور فى
الذهن خاليا عن الوجود الذهنى فيتصور المعدوم المطلق فيندفع عن المتكلم
تلك الشبهة وان بنى على الحكم قوله وقد يجاب الخ ليس بسديد لانه قد كان
عن معارضة المثبتين للبديهيات لدليل النافين بان غاية التعارض بناء على ورود
المنع الآتى على دليل النافين فلا يفيد فى ابطال الجواب المستدل النافى للبديهيات
عن معارضة المثبتين بل غاية ذلك المنع الآتى على دليل النافى ان لا يكون دليلا
مع تحصيله عما اورده المثبت ههنا من المنع والمعارضة قوله وسلبها عدم خاص
لكونه مضافا الى حقيقتها العدم فقسم من المقدم المطلق لان الخاص قسم المطلق
بالقياس اليه قوله وهو اى هذا العدم العدم الخاص قسم له ونظيره المتضا
فانهما متباينان للمضايفين وقسمان منهما الكون المضاف تضايفا خاصا قوله
لان قسم الشئ اخص منه وقسيمه مباين له فيستحيل صدقهما على شئ واحد فقد توهم
بعض الناس تجويز كون الشئ قسما من نفسه متمسكا بان القوم قسموا الماهية الى
المجردة والمخلوطة والى الماهية من حيث هى هى نفس الماهية التى جعلت موردا
لقسمة فقد جعلوا الشئ منقسما الى نفسه والى غيره ولزم منه جعل قسم الشئ
قسما له اعنى جعل المجردة والمخلوطة اللتين هما قسمان من الماهية قسيما لها حيث
جعلتا قسيما للماهية من حيث هى هى وهما قسمان منه وهذا التمثيل باطل فان القوم
لما اثبتوا ان كل ماهية مغايرة لجميع ما يعرض لها من الاعتبارات لازمة كانت
او مفارقة اشاروا الى ان للماهية بالقياس الى تلك الاعتبارات ثلثة احوال
احدها ان يعتبر تجردها من تلك الاعتبارات باسرها وثانيها ان يقيد بشئ منها

وثالثها لا يلتفت الى شئ من التجريد والتقييد فليس فى كلامهم تقسيم الشئ الى نفسه
والى غيره **قوله** الوجه الثالث من تلك الاربعة ان قولنا الشئ اما ان يكون او لا
يكون فيه ترديد بين الثبوت والعدم قيل هذا الوجه منقوض بالجسيات لجريانه فى
مثل هذا البياض موجود وهذه النار حارة فتدبر والجواب ان لا معنى لترديد
الوجود والعدم فى المحسوس وهذا الوجه يبطل الترديد الذى هو حصر عقلى كما ان
سائر الوجوه كذلك لانه لا معنى لان يقال هذا المحسوس اما ان يكون او لا يكون لانه
ترديد غير معقول فان قلت السواد محسوس قطعا وقد مثل به قلت نعم اوله
كذلك لكن الترديد فى مطلق السواد لا فى السواد المحسوس الجزئى فتامل **قوله**
لانه لا يعقل شئ من طرفيه اى لا يتصور الجزم فيه لان الدليل انما دل على عدم
صحته لا على عدم تصوره **قوله** اما الثبوت الى كقولنا السواد سواد الخ
والاظهر ان يقال كقولنا السواد ذو سواد والوجود ذو وجود لان المحمول
فى قولنا السواد موجود هو المشتق منه قيل يجوز ان نغير قولنا السواد موجود
الخ بان يراد معناه ليس بمرتفع لان الارتفاع هو العدم الخ والجواب ان عدم
الارتفاع الخ هو الوجود لان عدم العدم وجود كما ان عدم الوجود عدم فاذا كان
الوجود نفس الماهية كان عدم الارتفاع الذى هو الوجود نفس الماهية اعنى السواد
فلزم ان يكون معنى قولنا السواد غير مرتفع السواد والموجود موجود فلم يفد
الحمل كما ذكره **قوله** بل يكون الخ قولنا السواد موجود عاريا عن الفائدة اى
فى المعنوية واما اللفظية فيفيده كالترادف **قوله** لكن التفاوت ظاهر فبطل
كون وجود الشئ نفسه لا يقال المراد بظهور التفاوت اتفاق العقلاء عليه سواء
كان ببديهية العقل او لا لانا نقول الظهور اما بالحس او بالعقل والثانى اما
بالبديهية او بالنظر وليس لما تحت فيه من المحسوسات بل من المعقولات هو البديهيات
لا غير لان النظريات ليس من الظواهر وذلك ظاهر ولا يخفى الا من عمى القلب **قوله**
وقد يقال الخ يلتزم عدم التفاوت الخ وهذا التزام بالحقيقة لعدم حكم البديهيات
او سبب البديهيات

لا المشتق م

نعم بل السفسطة انكار البديهيات

من القائلين به لانه للنافى للبديهيات ان نقول ان من جملة البديهيات التفاوت بين
قولنا السواد موجود وبين قولنا السواد سواد بان الاول مفيد والثانى غير مفيد كما
هو مذهبكم فى قبول البديهى عندكم بل بقى التفاوت البديهى عندكم فقد التزم
مذهبنا من نفى البديهيات حيث نفيتم هذا البديهى وان قيل لا يلزم من نفى بديهى معين
نفى سائر البديهيات قلنا لا فرق بينهما فى كونها قطعيات فاذا جاز البعض جاز الكل
قوله وان لم يثبت حكم البديهية بالتفاوت فقد ناقضت مطلوبك من ان
البديهيات غير يقينية وغير معتبرة مقبولة لانك اعتبرت حكم البديهية اى ما فى البديهيات **قوله** لاستعماله
واما غيره وهذا ايضا باطل لوجهين اشار الى اولهما بقوله فهو اى ذلك الشئ كما
مثلا فى نفسه معدوم على تقدير مغايرة الوجود اياه وفيه بحث لانه لا يلزم من كون الوجود
مغايرا للشئ كالسواد مثلا زائدا عليه وعروضه له بحوله كونه جزءه فلا يكون
فى نفسه معدوما بل موجودا كما ان السواد لكون اللون جزءه ليس غير ملون بل هو
ذو لون فكذا ما جزءه وجود ذو وجود وموجود لا معدوم الا ان يقال دليل عدم
كون الوجود نفس الشئ من لزوم عدم افادة حمله عليه فانه معنوية يدل على
عدم كونه جزءا ايضا لانه لو كان الوجود للسواد كاللون له لم يفد حمله عليه لانه كان
معقولا بالكنه بخلاف حمل الوجود عليه **قوله** فالشئ معدوم فى نفسه لانه لو
كان موجودا لعاد الكلام الى الوجود الثالث فاما ان يثبت المدعى او يتسلسل
الوجودات الخ وفيه انه لا يلزم من كون الوجود زائدا على الماهية كون الماهية معدومة
فى نفسها فانه لا يلزم من عدم كون الوجود نفسها كون العدم نفسها بل لو كان
الماهية معدومة فى نفسها لكان قيام الوجود بها اجتماعا للنقيضين لانه قام
الوجود بها وهى معدومة فى نفسها وايضا ان ماهية كل موجود اما واجب او ممكن
والواجب يمتنع عدمه فى نفسه بلا مرية والممكن كما ان الوجود ليس نفسه كذلك العدم
ليس نفسه ولذا لم يكن طرفا وجوده وعدمه بالنظر اليه سواء فلضرورة ذلك
التساوى فيه لا يكون احدهما اعنى الوجود زائدا الا ويكون الآخر اعنى العدم

مثل

بنى الكلام على النهج لانه تعالى اصلا يكون الوجود صفة من الموصوف وانكار
بعضها يستلزم انكار الكل

كذلك فلا يكون السواد في نفسه معدوما على تقدير كون وجوده زايدا فالحاصل ان محل
الوجود والعدم هو الماهية من حيث هي هي لا الموجود او المعدوم حتى يلزم تحصيل
الحاصل او اجتماع النقيضين فافهم واحسن التامل قوله وايضا لو لم يكن
الشيء معدوما في نفسه على ذلك التقدير لوجد ذلك الشيء مرتين اجاب الامام الملا زمة
لان مبناه على ان عدم اعتبار الشيء بالعدم يستلزم اعتباره بالوجود وليس كذلك
بجواز اعتباره مجردا عنهما بحسب الذهن وليس معروضا لاحدهما الا باعتباره
فتامل قوله والوجود موجود ولانه لو كان الوجود موجودا لكان وجود الوجود
ايضا موجودا ويتسلسل الى ما لا نهاية لا يجوز الانتهاء الى وجود لا يكون موجودا لان وجود
الطبيعة لا يستلزم وجود جميع افرادها فتامل قوله وان لم يكن الموجود
موجودا اجتمع النقيضان والجواب ان اجتماع النقيضين اتصاف المحل بهما معا
لا حمل احد النقيضين على الاخر اشتقاقا فانه ليس جمعا لهما ولا محالا انما المحال
حمل احدهما على الاخر مواطاة كان يقال الوجود عدم قوله لئلا على الاول منع
الجمع في هذه المنفصلة وهي قولنا الشيء اما ان يكون او لا يكون فانه لما جاز
في الوجود اجتماع النقيضين من الوجود والعدم جاز في الشيء ايضا اجتماعهما
معا فلا يكون المنفصلة الحقيقية مانعة عن اجتماع الطرفين قوله وعلى
الثاني يبطل منع الخلو فيها اذ يجوز حينئذ ان لا يكون الشيء موجودا ولا معدوما بل
حالا قوله فيلزم مما ذكره من كون السواد معدوما في نفسه بقال لئلا كان
الوجود مغايرا للسواد وكان السواد في نفسه معدوما يلزم ان يكون قولنا السواد
موجود المعدوم في نفسه موجود ولا صحة لهذا وعلى تقدير صحته يلزم ان يصح اجتماع
النقيضين فيلزم منع الجمع في المنفصلة القايلة الشيء اما ان يكون او لا يكون بجواز
جمعهما حينئذ فلم تصدق فبطلت وهو المطلوب فعلى هذا لا يحتاج في المطلوب على
تقدير مغايرة الوجود الى بيان كون الوجود موجودا افافهم قوله واشار
الى ثانيهما ايضا في الوجهين الدالين على ان الوجود لا يغاير الموجود قوله ولا

لاشكال فيه فلا يلزم الحكم بوحدة الاثنين قوله فان قيل لا يمتنع التسلسل في الامور
الذهنية لان البرهان الخ قيل لان التسلسل في الموصوفيات الاعتبارية ينقطع
بانقطاع الاعتبار ورد عليه بان معنى انقطاع التسلسل في الاعتباريات هو الرجوع
الى اعتبار اخر لا يكون تسلسل بحسبه وههنا لو اعتبر الموصوفية في مرتبة بعد وجوده
يعتبر لها موصوفية اخرى ولئن كان ينقطع التسلسل ولكن يلزم الحكم بوحدة الاثنين
فلا مصير عن التسلسل فلم ينقطع هذا والجواب عنه انه لا يجب للعقل ان يلاحظ
الموصوفية في مرة بنفسها حتى يلزم منه احد الامرين من التسلسل او الحكم بوحدة
الاثنين بل له اي بل للعقل ان يجعل الموصوفية في مرتبة ما في المراتب مرآة لملاحظة
الطرفين من الموصوف والصفة فلا يمكن ان يحمل هناك للموصوفية حكم من الاحكام
لا الثبوت للموضوع والحمل عليه حتى يلزم الحكم بوحدة الاثنين ولا الموصوفية
الاخرى حتى يلزم التسلسل لان كلا منهما فرع لملاحظة الموصوفية قصدا او بالذات
لا على وجه جعلها مرآة لملاحظة الطرفين قوله وقد يقال معنى كونها الخ
ردا لقولنا قلنا قوله ويعود الالزام اي يلزم التسلسل في الامور الخارجية لا في الامور
الذهنية قوله وقد يجاب الخ منع للمقدمة القايلة بانه ان لم يطابق قولنا
السواد موصوف بالوجود في الخارج للخارج لم يكن معتبرة اي صادقا فالمعنى منعت
القايل بانه انما يلزم من عدم مطابقته للخارج عدم صدقه وعدم اعتباره اي كان
المعتبر في صدق القضية وكونها معتبرة مطابقته بخصوصية الخارج الاخص من نفس
الامر مطلقا وليس كذلك فان اللازم في صدق القضية واعتبارها مطابقتها
للواقع الاعم من الخارج ولا يلزم من عدم مطابقتها الخارج عدم مطابقتها الواقع
فيجوز صدق قولنا السواد موصوف بالوجود في الخارج باعتبار مطابقته الواقع
في خصوص الذهن وان لم يطابق خصوصية الخارج قوله يجب ان يكون
مطابقا لنفس الامر حتى يكون صادقا لا للخارج فانه اخص منها اي لا يعتبر خصوصية
الخارج في صدق القضية لا يقال ... بقوله فلا عبرة انه لا عبرة بحسب الخارج

جمع

لعدم صدقه بحسبه مع ان القضية اى قولنا السواد موجود في الخارج قضية
خارجية فعدم صدق القضية الخارجية خارجية منه اظهر باطل لانا نقول
قولنا السواد موجود في الخارج وقولك زيد موجود في الخارج ليس يمكن
اخذه قضية خارجية لان الخارج في القضية الخارجية ظرف لاتصاف
الموضوع بالمحمول فيتوقف صدقها اى تحقيقها على وجود الموضوع وما
نحن فيه ليس كذلك بل تحققه عين كون موضوعه موجودا او توضيحه ان معنى
قولك زيد موجود في الخارج انه موجود بوجود اصيل بخلاف قولك زيد
اسود في الخارج وقولك زيدا عمى في الخارج فانه قضية خارجية يتوقف
تحققها على وجود الموضوع فيهما فيه وعلى وجود مبدا المحمول ايضا في قولنا
زيد اسود في الخارج لان في قولنا زيد اعمى في الخارج فانه يتوقف على وجود
الموضوع فقط وذلك فان اتصافه بالسواد اما العمى يتوقف على كونه موجودا
بوجود اصيل او لا حتى يتصور اتصافه باحدهما فتامل قوله وايضا الظرف
الخارج
صدق الحد للملازمة القائلة بان قولنا السواد موصوف بالوجود في
الخارج يطابق الخارج يعود الالزام اى التسلسل في الامور الخارجية لا الذهنية
التي ليست بمحال قوله للفرق الظاهر بين ان يكون قولنا في الخارج ظرفا للنفس
الموصوفية وبين ان يكون ظرفا للوجود ها والموجود في الخارج لما كان الخارج ظرفا
لوجوده لا ما يكون ظرفا لنفسه فنفيه عن سلب الوجود عن السواد تناقض
فكان كقولنا السواد ليس بسواد قوله لانه سلب الشيء عن نفسه ولقائل
ان يقول سلب الشيء عن نفسه بحسب الخارج جائز بجواز ان لا يكون موجودا
فيه فلا يكون هو هو فيه فاذا لم يكن الانسان موجودا في الخارج وقلت الانسان
ليس بانسان في الخارج كان صادقا ومحصوله ان الانسان ليس موجودا
في الخارج مثاله اذا اريد بالانسان الموضوع ماهية ولو اريد بها صدق
عليه من افراده كان معناه سلبها عنه عن افرادها لا الانتفاء الافراد
اى طابعه منه

في الخارج واما اذا قلت الانسان ليس بانسان اصلا فهو باطل قطعا لان معنا
ليس سلب الوجود عن الانسان بل سلبه عنه وانت خبير بانه الزم من كلام الثاني هو
من قبيل الانسان ليس بانسان في الخارج بمعنى انه موجود فيه لان الغرض ان
الوجود عينه فتنفيه نفيه قوله وتصور السواد يستدعي تميزه وثبوته
لما عرفت في الوجه الاول من ان كل متصور متميز لكون العلم صفة توجب تميزا
قوله فيكون حصول الموجود للسواد شرطا في نفي الوجود عنه فيلزم
اشتراط الشيء بنقيضه وهو محال لان دفع الشيء ينافيه فلا يتقوم بنقيضه
قوله وجوابه ان ثبوت السواد في الذهن شرط للحكم بانتفاء الثبوت
الخارجي
فاذا لم تكن ثبوت السواد شرطا لانتفائه الذي هو عدمه لم يلزم اشتراط
عدم السواد بوجوده قوله ولم يحكم على السواد الثابت في الذهن انه
معدوم مطلقا دفع لما يقال له لما كان ثبوت السواد في الذهن شرطا بانتفاء
ثبوته مطلقا كان الحكم بانتفائه مطلقا لم ينفك عن ثبوته ذهنا فيكون الحكم
بالانتفاء المطلق مجامعا بالثبوت في الجملة فيناقض فلا يكون صادقا وحاصل الجواب
انا لم نحكم على الثابت في الذهن انه منتف مطلقا بل رددناه بين الثبوت في الجملة
والانتفاء مطلقا له لا حكم فيه فظهر في الشرطية علما انا لو سلمنا الحكم بالانتفاء
المطلق على السواد الثابت ذهنا نقول ان الحكم على السواد وان كان لا يخلو
وحل
عن الثبوت الذهني لكنه ليس باعتبار ثبوته ذهنا فان ثبوته ذهني وان كان
وحاصله
لازما لكنه غير معتبر في الحكم وعدم اعتباره ليس اعتبار العدم حتى يكون الحكم
باعتبار عدمه فلا يكون شرطا وان لم يلزم من اعتبار عدمه عدمه في نفسه فتامل
فانه حقيق شريف قوله بل رددناه الى وذلك لان الترديد لا يقتضي
الا التصور للامور الواقعة في الترديد والتصور لا يقتضي ثبوت المحكوم عليه
وغيره للثبوت بل الحكم ولا يلزم منه وجود الطرفين في الذهن وان لزم تصورهما فيه
وحل
والتصور شامل للسالبة والمعدولة والوجود المختص بالعدولة هو الوجود للثبوت

لصدق الانسان ليس بالانسان في الخارج

دون الحكم الذي هو اعم قوله وقد يجاب بان عدم خلوها عن الوجود لابنائه في
الترديد الحملي لا بنائه في الحكم ولا حكم في طرفي الشرطية بل الحكم فيهما فقط قوله
فان المعدوم لا يتصف بالالوان والحركات ولمانع ان يمنع عدم اتصاف
المعدومات بالالوان فان قال المانع وقف للضروري قلنا فقد اعترف
بالضروري الا ان نقول النافي للمانع المثبت للضروري بانه اذن قد اعترف
المنع في الامور التي نعتمد البديهة فيها ولم يصح منعه لا يكون قطعيا ومن
مطلوبنا من نفي الضروريات او نقول انه مدرك بالحس قوله فالموصوفية
ثبوتية والا لارتفع النقيضان والجواب ان ارتفاع النقيضين ليس عينهما
في نفسهما بل خلو المحل عنهما ولم يلزم الثاني ههنا ولزوم للاول لا يضر الا ترى
ان الامتناع واللاامتناع فانهما عدميان معا لا امتناع وجود الامتناع لكونه
صفة الممتنع وعدم اللاامتناع ظاهر لدخول السلب فيه ولو دخل فيه السلب
لا وجود له قوله وهو ظاهر البطلان لانا نعقل كلا منهما بلا ريبة
بعد الموصوفية وكذا الحال لو كانت الموصوفية جزء لهما اي يلزم ايضا
ان لا يعقلا بدونها قوله وغيرهما يعني به الحمد وانما قال يعني لان المغاير
اعم من القيام والزيادة وهو المراد ههنا اذ لا يلزم على الجزئية موصوفية اخرى
بلا ريبة قوله فيتسلسل الموصوفيات الحاصلة لا يتناهى وهو باطل والجواب
انه انما يلزم التسلسل في الموصوفات لو لزم من وجود طبيعة وجود جميع
افراده وليس كذلك فان الانسان بعض افراده موجود وبعضه معدوم
الا ان يقال الوجود لازم بما سبق من الدليل على عدم جواز كونها عدمية
قوله فلا يكون نسخ للجزء الثبوتي من قولنا الشيء اما ان يكون بمعنى لست يكون
لشيء آخر كان يكون الشوك موجود الجسم قوله فاذن الحق منه سوى السلب
ابدا وانتم لا يقولون به اي بتعين الحقية والهاء اي للنافين ان يقولوا ايضا
ولما لم يصح الايجاب لم يصح السلب ايضا لانه انما يتصور حيث يتصور الايجاب

وبالايتصور ايجابه لا يتصور سلبه بلا ريبة قوله فقد اشتبه على الفرقة
الاولى يعني القائلين بالواسطة المسماة بالحال قوله والا لاقتضى مفهوم
المعدوم تحقق ذات في نفس الامر متصفة بالعدم فيها وانه باطل لانه
يلزم تحقق ما صدق عليه مفهوم المعدوم في نفس الامر ونفس الامر اعم
من الخارج والذهن فان كان في شيء منهما موجود ايلزم وجود المعدوم
المطلق وهو محال قوله ويلزم ح ان يكون مفهوم متميزا وثابتا في الذهن
ولا استحالة فيه وانما المستحيل ان يكون ما صدق مفهوم المعدوم المطلق
ثابتا بوجه ولم يلزم ذلك من تميز مفهوم المعدوم وثبوته في الذهن لاجله
الا ان يقال لا يتصور مفهوم المعدوم المطلق بدون ملاحظة اتصاف غيره به
اجمالا كما لا يتصور مفهوم الموجود المطلق بدون ملاحظة موصوف ما له
اجمالا وما يعرض له المعدوم المطلق اجمالا هو ذاته وحقيقته فيلزم
ثبوت ما صدق مفهوم المعدوم المطلق في الذهن من ثبوت مفهومه وايضا
انما يأتي هذا في كون مفهوم المعدوم المطلق محمولا كما في المنفصلة المذكورة
واما لو كان المعدوم المطلق موضوعا في قضية كان يقال المعدوم
المطلق لا يثبت ولا ينفى ولا يتصور يكون الحكم على ما صدق عليه مفهوم
المعدوم المطلق لا على مفهومه فيلزم ثبوت ما صدق عليه المعدوم المطلق
لامتناع الحكم بدون التصور لطرفي الحكم وامتناع التصور بدون التميز
المستلزم لثبوت المتميز المستلزم لثبوت المتميز المتصور فالجواب
الحاسم لمادة الاشكال ههنا كما في المجهول المطلق ما ذكره الشارح بقوله
ولا استحالة ايضا فيه فالمحصول ان ما صدق عليه المعدوم المطلق
العرضي قسيم من الموجود في الجملة كالنوع جنس الجنس اعم من الجنس باعتبار
نفسه واخص منه باعتبار هذا العارض اعني كونه جنس الجنس قوله
فهناك عدم خاص قد عرض لمفهوم المعدوم مطلقا وليس في ذلك

باعتبار ذاته قسيم للموجود في الجملة وباعتبار
عارضه اعني كونه متصور المفهوم المعدوم
المطلق صح

كون قسم اى عدم العدم المطلق من الشى اى العدم المطلق قسيما له انما يلزم هذا
فى دفع حقيقتنا لعدم اى لما صدق عليه مفهوم العدم المطلق مطلقا فان العدم
الخاص قسم من ما صدق عليه العدم المطلق مطلقا لا يقال لو كان القسمة
والقسمية بين مفهوم العدم المطلق وسلبه باعتبارين لم لا يجوز ذلك فى
حقيقة العدم وسلبه باعتبارين لانا نقول سلب حقيقة العدم وجود
كما ان سلب حقيقة الوجود عدم فيكون عدم العدم اى عدم حقيقة العدم
وجودا منافيا للعدم فلا يكون مما يصدق عليه العدم المطلق اصلا لان الكلام
فى القسمة والقسمية باعتبارين فيما صدق عليه العدم المطلق لا فى مفهومه
فافهم **قوله** ولا تستحيل التنافى ايضا فيه لا يكون عدم العدم المطلق اى حقيقة
العدم المطلق لا مفهومه من حيث انه رفع للعدم المطلق قسيما له ومن حيث
انه عدم خاص قسيما منه كالتضاد المقابل للتضايف لكونهما اخصين تحت العام
اعنى المتقابل فالتضاد قسم من التضايف لكون التضاد تضايفا خاصا فيكون
باعتبار ذاته قسيما للتضايف وباعتبار وصف التضاد قسما من التضاد
قوله والحمل اى حمل الموجود على السواد انما صح للتغاير مفهوما وفيه انه
قال فيما سبق ان معنى الحمل فيما اذا كان الموضوع مغايرا للمحمول كما فى الجسم
اسود ان الموضوع موصوف بالمحمول والوجود على تقدير مغايرته للسواد يكون
كالسواد للجسم الا ان يقال ان الوجود لو كان زايدا على الموجود على السواد لا يكون
زيادته عليه فى الخارج بل فى الذهن فلا يكون كالسواد للجسم فانه زايد عليه فى الخارج
لا فى الذهن الا ان يقال غايته ان يكون الحكم بالاتصاف فى الذهن لا فى الخارج
قوله فان مفهوم السواد مغاير لمفهوم الموجود وانت خبير بان
هذا الجواب مبنى على ان الوجود له مفهوم مغاير لمفهوم الماهية كما فهم
المص من قول من قال ان الوجود عين الماهية ان ما صدق عليه الوجود عين
ما صدق عليه الماهية فى الخارج بان يكون ما فى الخارج هوية لهما مع تغاير

مفهوميهما فى العقل وفى ذلك كما ستطلع عليه من تحقيق الشارح هناك باطل
لانه لو اتحدا فى الهوية يلزم ان تصدق الوجود على الهويات الخارجية هو الماهيات
كما تصدق الماهيات النوعية عليها كالسواد كذلك ويلزم ايضا الشك فى وجود
الوجود كعدم الشك فى وجود السواد واما على ما هو المفهوم من كلام القائلين
يكون الوجود عين الماهية من نفى المفهوم الكلى للوجود والقول بالاشتراك
لفظا لا معنى ليس هناك الا الماهيات وافرادها واطلاق لفظ الوجود عليها
فح يكون معنى حمل الوجود الموجود على السواد والوجود مقول على السواد يكون
حمل السواد على نفسه وانه باطل كما ترى **قوله** والاتحاد هوية اى ذاتا
صدقا عليه وانما فسر الهوية بالماصدق لان الهوية اخص منه لان الماصدق
هو الجزئى الذى يحمل عليه الكليات الخمس كزيد مثلا فانه ماصدق الماشى الذى
هو العرض العام له وماصدق الضاحك الذى هو الخاصة له وماصدق الحيوان الذى
هو الجنس له وماصدق الناطق الذى هو الفصل له وماصدق الانسان الذى
هو النوع له لكن كما يصدق الانسان الذى هو نوع له على زيد كان يصدق عليه
عمرو ايضا لكنه ليس هوية لغير الانسان لان هوية الشى عبارة عن
ماهيته مع مشخصاته فهو هوية للانسان دون ما عداه فهوية الضاحك (ضحك)
مخصوص وهوية الشى شى مخصوص وهوية الحيوان حصة المخصوصة فى نوع
وهوية الناطق نطق خاص بزيد مثلا وبالجملة هوية كل كلى ما يصدق هو
عليه بالمواطاة من حصصه التى كلية فى الحقيقة نظرا اليها ولذلك قيل
كل كلى نوع بالقياس الى جزئياته الحقيقية التى فى الحقيقة كلية بالقياس اليها
من حصصه فافهم **قوله** وليس يلزم من كون الوجود معدوما اجتماع
النقيضين لان اجتماع النقيضين ليس حمل احدهما على الآخر اشتقاقا بل اجتماعهما (عنها)
معا فى محل واحد جواب عن قوله لو كان السواد معدوما فى نفسه والوجود
موجود والا اجتمع النقيضان بلزم قيام الموجود الذى هو الوجود بالمعدوم

في نفسه الذي هو السواد على تقدير حمل الوجود عليه بانه موجود
وقد ذكر في طرف النفي من هذا الترديد ايضا دليلين قد علم جواب اولهما مما
قررناه لك حيث قال وجوابه ان ثبوت السواد في الذهن شرط للحكم بانتفاء
الثبوت المطلق عنه لا لانتفائه عنه حتى يلزم اشتراط الشيء بنقيضه هذا على
تقدير كون كلام المص محمولا على ما حمله الشارح واما على تقدير حمل كلامه على ما
توهم من رجوع ضمير نقيضه وغيره الى نفي الوجود عن السواد فيلزم ثبوت
المعدوم ويرد بان اللازم هنا ثبوت مفهوم المعدوم لا ثبوت ما صدق
عليه وهو المحال لا ثبوت مفهومه او بما مر في الوجوب الوجهين الاولين لا لازم الاربعة
هذا على تقدير حمل كلام المص على ما توهم ولم يرد هناك الا في جواب الوجهين الاولين
هو ان اللازم ثبوت مفهوم المعدوم لا ما صدق عليه المعدوم والمحال ثبوت
ما صدق عليه المعدوم وهو ليس بلازم وما جواب الثاني وهو قوله
وايضا سلب الوجود عن ماهية السواد يقتضي خلو الماهية عن الوجود وهو محال
فيستحيل الحكم عليها بالعدم وجوابه المذكور فيما سبق ان عدم خلوها عن الوجود
لا ينافي الترديد بينه وبين المعدوم بل انما ينافي الحكم ولا حكم في طرفي المنفصلة
المذكورة كما لا يخفى **قوله** وهذا اعني قوله والحمل للتغاير بعينه جواب عن
الدليل الاول وهو قوله فلان وجود السواد للجسم اما نفسه فسلب الوجود عنه
حينئذ سلب الشيء عن نفسه وجوابه ان الاتحاد في الذات لا ينافي التغاير في المفهوم
وهو المصحح للحمل **قوله** في الشق الثاني وهو ان يرد الوجود والعدم لغيره **قوله**
فقد ظهر ان الجزم في العاديات واقع موقعه وليس فيها احتمال النقيضين
القادح في كون العلم يقينيا وهو ناشئ من ضعف الاعتقاد كما في الظنيات
لا ناشئ من الامكان الذاتي لغيره كما مر تفصيله **قوله** الشبهة الثالثة
لمنكري البديهيات فقط ان تعال للامزجة والعادات تاثيرا الخ وفيه ان هذه
القضايا ان كانت بديهية فقد ثبت البديهي عند الثاني والا فلا ثم تلك

الاولين م

القضايا حتى يتم الاستدلال بها علينا بلا دليل عليها الاول نقول الثاني انا نعترف
بالعاديات الغير اليقينية وعرضنا ايقاع الشبهة بها على المثبت وقد يحصل
بها بلا حاجة الى كونها بديهية قطعية ولا الى الاحتجاج عليها **قوله**
لو قدر لا يشعر ببعض من البديهيات المتناجية والعادية فكيف بعرض الخلو الخ
وهذا محل تامل لان الشعور بالبعض يجوز ان يكون بالاجمال وان كان غير متفصل
فيمكن فرض الخلو **قوله** فلئن سلم بناء على كفاية الملاحظة الاجمالية
في ذلك الغرض **قوله** فلا يلزم من فرض الخلو الخلو في نفس الامر فا قيل
من جانب المثبت للبديهيات عدم استلزام فرض الخلو عن الشيء الخلو عنه
في نفس الامر ان كان بديهيا يقينيا عندكم ايها النافون للبديهيات فقد اعترفتم
بالبديهي وان لم يكن بديهيا فلا دليل لكم فيه اجيب من طرف النافين
بانه يجوز ان يكون نظريا مستندا الى الحس لا الى بديهية العقل او يكون
ظنيا يقصد به الجدل مع المثبت وهو عاد ان ليس البديهيات بقطعي
ولا ينافي ذلك الاعتراف بكونها ظنية او يكون الثاني بصدد الالزام
بما اعترف به المثبت من كون منع المقدمة بديهية عند المثبت بالادلة
قوله فضلا عن مجرد فرض زوالها والخلو عنها الخ لا يلزم من مجرد فرض الخلو
عن شيء الخلو عنه لجواز عدم مطابقة الفرض الواقع **قوله** فان الجزم
الخ وهذا سند المنع فلا يفيد منعه اصلا لا ابطاله لانه في صورة مساواة
المنع **قوله** ليس بها للامزجة او العادات فيه مدخل قطعا وفيه انه يجوز
ان يكون للمزاج العام والعادة العامة مدخل فيه ولكن لم يعلم ذلك ويحكم
بعدمه وفيه بحث لانه لو اراد ان ليس للامزجة والعادات المخصوصة
دخل فيه وفي امثاله من البديهيات التي تتفق عليها جميع افراد الانسان فمم

لكن لا ينافي ذلك كون الجزم بها المزاج او عادة عامين بجميع افراد الانسان وازالة
ان ليس لمزاج او عادة عامين بجميع افراد الانسان والمثبت لها ينفي ذلك فلا يفيد
الجزم بكون الكل اعظم من الجزء وبغيره من البديهيات بصريح العقل من جميع افراد
الانسان بلا تأثير مزاج او عادة اصلا بجواز ان يكون ذلك عند النافي للبديهيات
بالمزاج وعادة اصلا خلوها عن العادات والامزجة بالمرة يجوز ان عادة مستمرة
مستقرة لا تزول بمشقة فضلا عن ان يجئ فرض الخلو عنها **قوله** على انه قد يتعارض دليلان
قاطعان بحسب الظاهر وانما قال بحسب الظاهر لوجوب كون احد الدليلين في نفس الامر
شبهة والا لزم اجتماع النقيضين كما ذكر في هذا الدليل **قوله** بحيث يعجز عن القدح
فيهما واعلم ان قوله فيهما ظرف ليعجز اي يعجز في الدليلين معا عن القدح اي لا يقدح
هذا ولا ذاك بمعنى عموم عدم القدح لدنيك الدليلين معا لا ظرف للقدح لانه لو كان
المعنى هو ان القدح فيهما معجوز عنه وذلك لا ينافي القدرة على القدح في احدهما
لا يثبت المعارض بذلك ما قصد وح لا بد ان يأول التثنية بكل منهما لا حقيقة فيهما
قوله والا اي وان لم يكن احدهما خطاء بل كانت باسرها صوابا اجتمع النقيضان
في الواقع نا قيل ان كان اجتماع النقيضين بديهي البطلان فقد اعترف النافي
للبديهيات بها من حيث لا يدري وان كان نظري البطلان لا بد من الاحتجاج عليه
لانه لم يقم عليه دليل الى الآن فلا احتجاج به بدون الاحتجاج عليه لانا فرض انتفاء
البديهيات وقد صار نظريا ولا يمكن استناده الى الحس ليستغني عن النظر اجيب
بان للنافي ان يقول انه نظري ينتهي الى الحس وان لم يكن خطأ فيه ابتداء او انه
ظني غير يقيني فقصد به الجدل مع المثبت او انا نلزم المثبت بما عنده بديهي قطعي
وان لم يكن قطعيا عندنا **قوله** والجواب بعد تسليم كون مقدمات ذينك الدليلين
الخ واعلم ان تسليم بداهة مقدمات ذينك الدليلين المتعارضين اشارة الى منع

بداهتها ولا بد فيه من دعوى البديهية النافي لانه لا منع لما لا بد عند الخصم لا من جانب
ضمنا بان يتوقف ما بعده عليه ولم يدع الخصم النافي للبديهيات الا تعارض دليلين
قطعيين بحسب الظاهر لا الحقيقة لوجوب كون احدى المقدمات ذينك الدليلين
المتعارضين خطاء كيلا يلزم اجتماع النقيضين ولما هو خطاء لا يكون صحيحا فضلا
عن كونها بديهيا قطعيا فقد اعترف الخصم النافي للبديهي بكون بعض مقدمات
الدليلين المتعارضين قطعي فلا يكون ما هو غير قطعي بديهيا فلم يكن مدعيا بداهة
كل مقدمة مقدمة في الحكم بتعارض الدليلين القطعيين بحسب الظاهر فلا معنى
لمنعه الآن نقصا بل له اجاز الخطاء فيما يدعي بداهته حقيقة وهو كذلك
في نفس لعدم تصور ما يحتاج اليه فيه على وجه ما هو مناط جاز بالطريق الاولى
في الامور البديهية بحسب الظاهر ولكنه لم يدفع الخطاء في البديهي حقيقة لعدم
حصول ما يحتاج هو اليه الثقة بالبديهي الذي حصل بحصول ما يحتاج هو اليه لا
يدفع الخطاء في البديهي ظاهر الوثوق عن البديهي حقيقة حاصلا بحصول ما يحتاج
اليه **قوله** فيتطرق الخطاء الى البديهي ومن ذلك الخطاء المتطرق الى
البديهيات لعدم تصور ما يحتاج اليها في الحكم بها من التصورات النسب والاطراف
على الوجه الذي هو مناط الحكم بها وقوع التعارض في الادلة المؤلفة من البديهيات
قوله فلا يلزم دفع الثقة عن البديهيات وانت خبير بان مناقضة افكار
العقلاء بعضها ببعض لو لم يدفع الثقة عنها لم يمس الحاجة الى قانون يعلم به صحيح
الافكار عن فاسدها فانه لا بد ان يكون بعض الافكار صحيحة بدون تعلم ذلك القانون
وان لم يكن مواضعها وضعها صحيحة عاصمة للافكار المطابقة بها عن الخطاء
قوله وهما اي الاشاعرة والحكماء معناه اي كذبا هذا الحكم وعارضاه
اي قابلا الحكم واعلم ان مذهب الاشاعرة هو استقلال قدرة الله تعالى بالاختيار
في فعل العبيد ومذهب الحكماء هو استقلال قدرة العبد فيه بالايجاب
لكن قدرته بايجاد قدرة الله تعالى اياها والحكماء لا يقولون بصدور فعل العبد

منه بارك تنتج وكذا الاشاعرة لا يقولون به بل يقولون بصدور
من الله تع الا ان تعالى بصدر عن فعل عند الحكيم بارك تتح بواسطة قوله بارك تتح ٣
وينكره الحكماء النافون للخلاء ومنهم القائلون لا يكون المكان سطحا وبعض
من قال بكونه بعدا مجردا قوله التاسعة لهم ايضا قالوا الممكن لا يترجح
احد طرفيه على الآخر الا بمرجح ويجوز من المسلمين القائل رالح وفيه ان ما قالت
الحكماء وجوب الممكن بلا موجد ولم قاله المسلمون وجوب الممكن المتساوى
الطرفين من الفاعل المختار بارك تع احدهما فهذا ليس وجوبا بلا موجد فتأمل
قوله ويرد عليهم انكم جزمتم بانتفاء الاحكام كلها وبلزوم مدعاكم
فكان كلامكم مناقضا لنفسه اما القدح فى الوجوب فهو لانه لو كان
ممكنا كان الواجب ممكنا ولو كان واجبا تسلسل الوجوبات وكذا لو كان موصوفا
فلا علة مستقلة عليه بالوجوب فيتسلسل او بعدم ولو كان معدوما لم يكن
اعتباريا لا يتحقق فى نفسه ولا يتصف به الواجب بحسب الواقع وقس عليه
الامكان فيقال ان كان ممكنا تسلسل الامكانات ولو كان واجبا يكون الممكن واجبا
وان كان معدوما لا يتصف به الممكن فى نفسه والجواب انه لا يلزم من كون
الشئ عدميا عدم اتصاف الموصوف به فى نفسه لان المعدوم اعم من الاعتبارى
المحض الذى لا يتحقق الا باعتبار العقل وانه لا يلزم من وجوب الوجوب او الامكان
التسلسل لجواز كون البعض اعتباريا فانه لا يلزم من وجوب طبيعته وجوب جميع
افراده وايضا فى تمام الكلام فى التسلسل فى المعلولات كلام وايضا يجوز ان يكون
الوجوب ممكنا ولا يكون الواجب ممكنا لان امكان الصفة لا يوجب امكان
الموصوف قوله قال القاضى الباقلانى النظر هو الفكر الذى يطلب به علم
او غلبة ظن وفيه انه يجوز ان يكون العلم على المعنى المتناول للظن ويخص ما يطلب
غلبة ظن بما يتعارض فيه الامارات الظنية فانه لا بد من ترجيح مرجح فيحصل
الغلبة وهذا على الاصل عدم التصويب فى الاجتهاد ظاهر واما على تقدير

التصويب فلا تظهر تأمل قوله وفيه نظر الح وفيه انه لا يلزم من جواز التعريف
بالخاصتين للنظر اعنى افادة العلم وافادة غلبة ظن فيما لو قصد التنبيه
على كون المطلوب المقصود بالنظر نوعين العلم وغلبة الظن جواز التعريف
مقتصرا على احدى الخواص واما افادة اصل الظن ولو كان مما نقصد بالنظر
ايضا فلا اعتداد به اعتدادا له بالنوعين المذكورين فاذا قصد بهذا التعريف
للنظر افادة النوعين الكاملين منه لا افادة ما يقتصد به افادة اصل الظن
الذى لا اعتداد به فلا ضرر فى خروج المفهوم الناقص للنظر عن تعريفنا الذى قصد
بالتنبيه على النوعين الكاملين منه واما القول بان الاكتفاء باحدى الخاصتين
او الخواص فانما يصح فى الخواص الشاملة فانما هو فيما لو كان المقصود بالتعريف
بالخاصة افادة جميع افراد ما له الخاصة واما لو كان المقصود به افادة بعض
افراده فيكون التعريف لذلك البعض فقط فلا يكون خروج ما عدا ذلك البعض
مخلا له وهذا مما ليس له نظير واحد قوله واما الاكتفاء باحدى الخاصتين
او الخواص فانما يصح فى الخواص الشاملة لانه عدم صحة التعريف بالخاصة
الغير الشاملة للشئ لو لم يقصد تعريفه باعتبار جميع افراده بان قصد تعريفه
باعتبار بعض افراده لكون الاعتداد من افراده بذلك البعض والآخر فيكون
ذلك التعريف ح لذلك البعض فقط لا للجميع فلا يضر خروج ما عدا ذلك
البعض عن ذلك التعريف على انهم جوزوا التعريف بالاخص من المعرف وان
لم يكن جامعا لجميع الافراد وبالاعم منه وان لم يكن مانعا عن دخول ما عدا المعرف
فيه قوله قال امام الحرمين فى الشامل الفكر قد يكون لطلب علم او ظن
فالفكر اعم مما يطلب به غير العلم والظن والنظر مختص بطالبهما غير متناول لما
تطلب غيرهما قوله ولا يقال الح اى والحال انه لا يقال كذلك قوله
بل ربما اوهم شموله لغير النظر مما له مدخل فى ذلك المطلب اشارة الى ان بعض

[illegible]

قال الشارح التفتازانى فى شرح المختصر ان التفسير بالفكر الذى يطلب به علم او ظن [illegible] الادراك [illegible] [illegible]

سذا الحد بالقوة العاقلة وكثيرٌ من الآت الادراك وبالدليل نفسه وبنفس المعرف وبالجيوم من قبيل الوهميات التي لا يلتفت اليها لان الباء اما للسببية او للآلة وعلى التاخرين المتبادر هو القريب فان الحيوة وساير الصفات المشروطة بها لا يطلب بها ذلك ولذا كان من قاصد به بطلبه وايضا المطلوب هو الغرض من الفعل الصادر بالاختيار وليس شئ مما ذكر في النفس هما له اختيار فيه فتامل قوله لان هذا الحد انما هو لمطلق النظر فيجب ان يندرج فيه جميع افراده التامة والناقصة قل استعمالها او كثر لا نم ان المطلوب بهذا الحد تحديد مطلق النظر بل تحديد الكامل الكثير الاستعمال منه فلا ضرر في خروج الناقص قوله ولم يكن ايضا للصناعة والاختيار مزيد مدخل الخ لانه اذا لم يكن فيه حركة ثانية لم يكن فيه اختيار يجب لان الحركة الثانية ولم يكن لما يتعلق بالحركة الثانية من المنطق وسواه يتم بهما صورة المعلومات مدخل فيه قوله ولا يمكن ان يحمل العلم على المعنى الاعم اذ يلزم ان يكون من قوله او مظنونة مستدركا ويمكن دفع الاستدراك بانه يراد بالعلم ح ما عدا الظن بقرينة مقابلته اياه للتنبيه على ان له نوعين ما يبلغ حد الجزم باقسامه وما لم يبلغ اليه ولو اكتفى بذكر العلم مرادا به معنى يتناول الظن ايضا لاحتمل ان يحمل على اليقيني منه كما هو المعتبر عند المتكلم في الطلاق فلم يكن التنبيه المذكور حاصلا فلذلك جمع بينهما ولذا ذكر بالا ول اعم في الكتاب قوله لان النظر ينقسم الى صحيح وهو الذي يؤدي الى المطلوب وفاسد يقابله اي لا يؤدي الى المطلوب فان قيل قولنا زيد حمار وكل حمار جسم قولنا زيد جسم وهو المطلوب مع كذب صغرى هذا القياس اجيب بان قلنا النظر الصحيح هو المؤدي الى المطلوب ولم نقل المؤدي الى المطلوب صحيح حتى يرد هذا القول بانه يؤدي الى المطلوب مع انه كاذب صغراه ورد هنا الجواب بانه لا بد من صدق المعرف على كل ما صدق عليه المعرف لوجوب الانعكاس فلم يوجد صورة

حينئذ فلا يستقيم تفسير الصحيح بالمؤدي الى المط فالجواب الصحيح ان يقال الصحيح المعتبر هو الصحيح وهو المقصود بالتفسير بالمؤدي الى المط فكل ما يصح صورة يؤدي الى المط وكل لم يؤد الى المط يصح صورة وقيل في الجواب لا نم ان الدليل كون زيد جسما حمارا وليس بحق فانه جسم انساني الا ان يريد كونه جسما مطلقا وح لا يراد بالحمار ايضا خصوصه فيصح المقدمتان قوله فالصحة والفساد صفتان عارضتان للنظر حقيقة لا مجازا الخ وهذا رد على صاحب المقاصد زعم ان صاحب المواقف جعل الصحة والفساد وصفا عارضا باعتبار متعلقه بمعنى ان يكونا وصفا المتعلقة حقيقة وله مجازا كوضعي الجلاء والخفاء قوله اي لا بد له من امرين يجريان منه مجرى المادة والصورة لان المادة والصورة حقيقة لا يكونان لغير الاجسام قوله بخلاف الاختلاف بحسب الصورة اي لا اختلاف في المعرف بحسب الصورة اختلافا يؤدي الى الجلاء والخفاء الا انه لا اختلاف فيه بحسب الترتيب الواقع بين اجزائه فاذا لم يكن فيه فساد من جهة الصورة وقد مر انه يتصور فيه ايضا الفساد اعني الفساد من جهة المادة والفساد من جهة الصورة قوله النظر الصحيح المشتمل على شرايطه بحسب مادته وصورته يفيد العلم بالمنظور فيه عند الجمهور واما افادته للظن فقد قيل انها متفق عليها عند الكل قال الامام لا نزاع في ان النظر يفيد الظن انما النزاع في افادته اليقين فانكره السمنية مطلقا وجمع من الفلاسفة في الالهيات والطبيعيات حتى نقل عن ارسطو انه قال لا يمكن تحصيل اليقين في المباحث الالهية انما الغاية القصوى فيها الاخذ بالاولى والاخلق فان قولنا هذا حادث وكل حادث محتاج الى مؤثر يفيدنا العلم الخ وبهذا ثبت الرد على السمنية القائلين بعدم افادة النظر مطلقا وعلى المهندسين القائلين بعدم افادته في الالهيات قوله لان الجزئي لا يثبت ولا يعلم

حاله الا بالكلي الذي يندرج فيه ذلك الجزئي يقينا فاذا كان المدعي الذي اشتباه
جزئيا لا يندرج فيه الا نظار الجزئية الصادقة منا فلا يعلم حالها عندنا الذي
هو جزئي قوله وفي نهاية العقول الخ والمقصود من نقل ما في نهاية العقول
بيان سبب عدم بيان هذه الكلية اعني كل نظر صحيح يفيد العلم بانه بديهي
ولذلك لم يبين لان البيان للبديهي اخذ سبب لما لا سبب له او وضع غير
السبب مكانه قوله قلنا المدعي عندنا ان هذه القضية صادقة
معلومة الصدق لان المقصود بها يترتب على العلم بصدقها لان المقصود
الاصلي من اثبات كون النظر مفيدا للعلم ان يستدل به على ان الانظار الصحيحة
الصادرة منا يفيد العلم بان يقال هذا نظر صحيح وكل نظر صحيح يفيد العلم فهذا يفيد
العلم كما ذكره قبيل هذا وانت خبير ان الاستدلال بهذه الكلية لا يتصور
بدون العلم بصدقها كما لا يتصور بدون صدقها في نفس الامر قوله وقال
طائفة منهم امام الحرمين انه نظري اي العلم بكون النظر مفيدا للعلم نظري
قوله وانكره عليه الامام الرازي في النهاية فقال اثبات الشيء بنفسه يقتضي
ان يعلم به قبل نفسه اي قبل العلم بنفسه لا قبل نفسه بجواز العلم بالشيء قبل ان
يوجد ذلك الشيء كالعلوم العقلية قوله وظهر ان اثبات كل النظر بالنظر
يشتمل على تناقض من وجه وهو كون الشيء معلوما حين ما ليس معلوما قوله
كما ان نفي كل نظر بالنظر مناقض من وجه آخر وهو اجتماع نفيه واثباته معا قوله
قلت حكمه من حيث خصوصية ذاته غير حكمه فالنظر الجزئي مثبت باعتبار
كونه افراد النظر وهو بالاعتبار الكلي مثبت لا مثبت ولا محذور في كونه
احد اعتباري الشيء ضروريا واعتباره الآخر نظريا حتى قيل ان لكل شيء وجها ضروريا
قوله ثم عورض هذه الشبهة فقيل قولكم لا شيء من النظر بمفيد للعلم
ان كان ضروريا لم يختلف فيه اكثر العقلاء وهذا لا ينبغي له لا يتصور انكار

اكثر

اكثر العقلاء بحكم بديهي بخلاف انكاره قولهم ايا فانه جائز كما مر وهذا يشكل
بما ان الادعى الفلاسفة والمعتزلة الصرفة والاشاعرة خلافها فانهم
اقل منها جدا قوله والصواب ان اشتراك شبهة السمنية يجب ان
تنفي افادة النظر الصحيح العلم في غير الالهيات كما ينفيه في الالهيات وشبهة
المهندسين يجب ان لا ينفي افادته في غير الالهيات بل يجب ان ينفيها في الالهيات
فقط فيلزم من اتحاد شبهتهما ان تنفي تلك الشبهة الواحدة افادة النظر الصحيح
العلم في غير الالهيات باعتبار كونها للسمنية والافادة التقريب لعدم افادة
الشبهة تمام المدعى وعدم افادتها اياه باعتبار كونها للمهندسين لكون النظر
الصحيح مفيدا في غير الالهيات عندهم قوله قلنا النظر الذي يظهر خطاؤه
واعلم انه جاز ظهور الخطاء في النظر بعد مدة ولم يكن ما ظهر خطاؤه نظرا
صحيحا مفيدا للعلم فكيف يؤمن عند النظر عن عدم كونه مما يظهر خطاؤه بعد
مدة فيحتمل عند الناظر ان يكون مما يظهر بعد مدة خطاؤه فلا يجزم في الحال
بمقتضاه فلا اقل من ان لا يفيد عدم العثور لذلك الاحتمال عنده وكيف لا يكون
ذلك الاحتمال مانعا من الجزم في الحال وقد قالوا ان وقوع الغلط في الافكار تبين
فساده فقد احوجنا الى قانون لمعرفة صحة الفكر وفاسده وفي ذلك القانون
لو افاد معرفة صحة الفكر لا يفيد الا عند الاحاطة به وعدم الغلط في استعماله له
فلو سلم الثاني فلا نسلم الاول الا يرى الى قول من قال والاحاطة بعلم البلاغة لغير
علام الغيوب ممنوع فلا يلزم من كشف القناع عن وجه الاعجاز بها ان يقدر البشر
على الكلام المعجز الا ان يقال المعتبر في الحكمة ان ينظر في احوال الموجود من حيث
هو موجود بقدر الطاقة البشرية فاذا انتهى طاقتنا الى مرتبة في معرفة صحيح
الفكر وفاسده كان ذلك معتبرا في حقنا ومناطا لاعتبارنا فما طابق تلك المرتبة
تعتبر وما لم يطابقها لا فلما تقرر عندنا وتميز صحيح الفكر عن فاسده بقواعد حصل

لنا الجزم فيما ادعى فيه تلك القواعد بحسب الطاقة البشرية وفيما فيه قوله
فعدا اشتبه عليه الضروري الحاصل عقيب النظر بالنظري فجعل الضروري الحاصل
عقيب النظر نظريا هذا من باب اشتباه الشيء بضده وهو ابعد من اشتباه
الشيء بشكله كل البعد قوله الشبهة الثانية المتقاضان لا يجتمعان في الذهن
معا الخ وانت خبير بانه لا يلزم القائلين عدم ثبوت الحكم بين المحكوم عليه وبين
المحكوم به لامتناع اجتماع علمهما معا وعدم الحكم بعد علم شيء منهما فان كلا
من المحكوم عليه والمحكوم به وان كان لا زما في الحكم بينهما لكن لا يلزم اجتماعهما
بتا بل ان حصل احدهما بعد حصول الآخر يكفي في الحكم حتى قالوا لا بد في التصديق من
تصور المحكوم عليه اولا ومن تصور المحكوم به وتصور النسبة ولزم عليهم
بان اللازم في التصديق والحكم سبق التصورات عليه لا سبق تصور المحكوم عليه
على تصور المحكوم به ولزم تاخر تصور النسبة عن تصور الطرفين قوله
وهذه منقوضة بافادة النظر الظن لما كانت متفقا عليها بخلاف بالشبهة
التي في الحمل وفيه ان لهم ان يقولوا انما انكرنا افادة النظر العلم لان العلم انكشاف
تام لا يحصل الا من علمين اي انكشافين تامين يحصلان معا ولا يحصلان معا
لعدم حصول التوجهين معا بالوجدان لانه لا مزيد على الانكشاف التام فلا بقاء
في العلم عن التوجه قطعا والا لم يكن علما اصلا بخلاف الظن فانه ليس انكشافا
تاما فيتصور فيه بالتوجه مزيد انكشاف ولا يلزم منه ان لا يكون الظن ظنا
فيتصور في الظن مغايرة للتوجه ولا يتصور ذلك في العلم الا انا نقول التوجه غير
العلم كما هو غير الظن ومعنى كون العلم عبارة عن الانكشاف التام ان الانكشاف فوق
ما في الظن والتقييد والجهل لا انه لا يزيد المعلوم انكشافا بالتوجه اليه قصدا اصليا وايضا
الانكشاف التام للعلم حال حصوله لا ينافي كون التوجه مغايرا له بعد كونه محرزا
فاذا تغاير لا يلزم من عدم اجتماع التوجهين للعلمين معا عدم اجتماع العلمين معا

الذي هو اللازم في الافادة والانتاج قوله فاذا لم يعلم عدم المعارض وجوز وجوده
لم يعلم ان ما افاده النظر علم وفيه انه كما لا يلزم في الانتقال من الخاصة العلم بالاختصاص
بل نفس الاختصاص هو الذي يلزمه ولو احتمال عمومه لا يقدح فيه وان كان
نفس العموم قادحا فيه كذلك لا يلزم ههنا ايضا عدم العلم بالمعارض بل عدمه
في نفسه لانه المانع فلا بد من عدمه واما احتماله فلا يعارض كما لا ينافي الانتقال
جواز الخاصة عند العقل والجواب انه لا يلزم ذلك في نفس افادة النظر العلم
واما في العلم بان المفاد علم لا بد من العلم بعدم المعارض قطعا قوله قلنا
النظر الصحيح في المقدمات القطعية كما يفيد العلم بحقية النتيجة اي بالضرورة
لا بالنظر وان كان حصوله بعد النظر بجواز حصول بعض الضروريات عقيب
النظر كما سبق قوله يفيد العلم بعدم المعارض يعني كما ان العلم بالنتيجة حقه
وانما قال يعني لعدم تمامه الا بالعناية لان المتبادر من افادة النظر الصحيح العلم
بحقية النتيجة والعلم بعدم المعارض كونهما مستفادين من النظر مكتسبين
منه فذلك ليس بحق لان حدوث العالم مثلا قضية افادها النظر الواقع في قولنا
لانه متغير وكل متغير حادث وكون العلم بحدوثه حقا وعلما معلوم آخر وقضية
اخرى وكون المعارض المفيد لعدم العالم معدوما قضية اخرى ايضا فلا بد من نظرين
مفيدين لهما ايضا من كونهما ضروريين حاصلين بعده قوله كذلك العلم
بعدم المعارض ضروري حاصل بعد ذلك النظر واعلم انهم فسروا العلم الضروري
المقابل للعلم النظري بما لا يتوقف حصوله على نظر وكسب والنظري بما يتوقف
على حصوله على نظر وكسب فاذا توقف هذان العلمان اي العلم بحقية النتيجة
والعلم بعدم المعارض على وجود النظر المفيد للعلم بالنتيجة كالعلم بحدوث العالم
في قولنا لانه متغير وكل متغير حادث لزم دخولهما في تعريف النظري وخروجهما
عن تعريف الضروري فلا يكون الضروري جامعا ولا تعريف النظري مانعا اللهم

الآن يريد الشارح بتوقفهما على وجوب النظر مقارنتهما له لان له مدخلا فيهما لكن
العلوم النظرية عندنا حاصلة في النظر بعده بالاستعقاب العادي من غير ايجاب
ولا توليد ولا اعداد والجواب عنه انه لا يكفي في كون العلم نظريا توقف حصوله
على النظر بل لا بد مع ذلك من كونه لازما منه ولو عادة من غير وجوب ولا توليد
والعلم بحقيقة النتيجة وبعدم المعارض لم يلزم من النظر المفيد للنتيجة بل انما لزم
العلم بهما بعد النظر بواسطة العلم بمعنى النتيجة لهذا النظر وبمعنى الحقيقية
وبمعنى المعارض لهذا النظر وبمعنى العدم فافهم **قوله** كايجاب حركة اليد
لحركة المفتاح حتى يلزم اجتماعهما في الزمان فلا يصح في زمان وجود احدهما اشتراط
عدم الآخر **قوله** قلنا هو معلوم تصورا فانا قد تصورنا النسبة مع طرفيها
غير معلوم تصديقا بثبوت النسبة او انتفائها وفيه بحث لان الايقاع
والانتزاع انما يتعلقان بالنسبة الثبوتية لان الايقاع انما يتعلق بالثبوتية
والانتزاع بالسلبية فان اريد ايقاع النسبة الثبوتية بين الشيئين وحصل
انتزاعها وبالعكس لم يوجد الحاصل المط لا بالطرفين ولا بالنسبة بينهما الجواب
لعموم ملاحظتهما وملاحظتها التصديقين معا فتامل وجهة الاشارة الى الجواب
عن البحث المذكور بان تميز الايقاع عن الايقاع انما هو باحد الطرفين او بالنسبة
بينهما لكونهما نوعا واحدا من التصديق وكذلك تميز الانتزاع عن انتزاع انما هو
باحد الطرفين او بالنسبة بينهما لكونهما من نوع واحد من التصديق واما تميز
الايقاع المتعلق بالنسبة بين الشيئين المخصوصين عن الانتزاع المتعلق بها
بعينها فانما هو بحقيقتهما ونفسهما وان كانا مشتركين في الطرفين والنسبة
بينهما **قوله** مثلا وجد دلالة العالم على الصانع هو الحدوث او الامكان
الثابت له في نفسه هذا على معنى الخلو دون منع الجمع فلا يرد الامكان مع الحدوث
او بشرط الحدوث على ان المط منها مجرد التمثيل بوجه دلالة الدليل لا استيفاء اقسامه

قوله واما دلالته عليه بالفعل فتتوقف على النظر فاذا توقف دلالة الدليل
بالفعل على النظر وتاخرت عنه ولم يتوقف وجه دلالة الدليل عليه ولم يتأخر
عنه علم ان احدهما لا يكون الآخر فلا يكون توقف افادة دلالة الدليل توقفا على
العلم بدلالة الدليل ولا مستلزما له لان العلم بوجه الدلالة انما يتقدم على النظر
وهو فعل الناظر والعلم بدلالة الدليل متأخر عنه فلا لزوم بينهما الا بمعنى الاستلزام
العقلي ولا بمعنى الاستعقاب العادي **قوله** الشبهة السابقة الغلم بمعنى
اي البعدية الزمانية فيكون بمعنى الاستعقاب العادي فلا ينافي اثبات لزوم العلم
ههنا للنظر ووجوبه للمنع السابق يكون النظر علة موجبة للعلم الحاصل بعده بانه
يجتمعا في الزمان **قوله** اما واجب لازم الحصول بحيث يمتنع انفكاكه عنه
بان يوجد النظر ولا يوجد بعده العلم بالمط لا انه يمتنع وجود النظر بدون العلم
امتناعا عقليا بناء على كونه علة موجبة له فانه قد منع فيما سبق ذلك المعنى **قوله**
والاولى في الجواب ما ذكره الامام الرازي من ان النظر الواجب الحصول حكمه
كحكم الضروري في انه المقدورية وما يتبعها وانت خبير بان التكليف بالايمان
الذي هو التصديق الذي هو من مقولة الكيف العين من التكليف المتعذر لنا
لانه ليس فعلا من افعالنا الصادرة عنا وان كان حصوله بعد النظر غير واجب
غير مقدور لنا فلا بد في التكليف بالايمان من ان يكون التكليف باعتبار اشتماله
على الاقرار وعلى صرف القوة وترتيب المقدمات في استعمال الفكر في تحصيل
تلك الكيفية ونحو ذلك من الافعال الاختيارية **قوله** بخلاف النظري لان
موجبه النظر فاذا غفل عن النظر امكنه ان يعتقد ما ينافي ذلك النظري وفيه بحث
فانه لم لا يجوز عن تصور الطرفين بعدهما مثل الغفلة عن النظر بعده فلا يخالف
النظري الضروري في المقدورية وما يتبعها من التكليف بجواز الغفلة عن النظر
بعد الاشتغال لم يعتبر في ايجاب النظر العلم بعده استقلاله فيه بان يكون كافيا

في موجبة من غير اشتراط عدم المانع من طرد الضد كالغفلة والنوم والموت بخلاف
تصور الطرفين في الضروري فان التصديق الضروري مفسرا بانه الذي يكفي تصور
طرفيه فيه فعدم المانع داخل في ايجاب طرفيه اياه شرط خارج في ايجاب النظر العلم
والحاصل ان معنى اللزوم في النظر الاستعقاب العادي لا الاستلزام العقلي
بحيث يلزم العلم له عقلا لا في زمان حصوله ولا بعده بخلاف استلزام تصور
الطرفين التصديق بعده فانه عقلي يمتنع انفكاكه عنهما عقلا قوله فيكون النظر
مع وجوب حصوله عن النظر مقدورا للبشر فلا يقبح التكليف به بان يجب نفي
الغفلة عن النظر الموجب للعلم النظري للانتقال منه لكانت الغفلة
مقدورة قوله اما الاول فلانه يلزم ح من عدم ذلك الدليل ان لا يثبت
الصانع في الواقع لان انتفاء الموجب المقيد الى هذا العالم بتعدد الموجب
وامثاله ان تعدد فلا يلزم من انتفاء الموجب المعين انتفاء الموجب اللهم
الا ان يراد بالموجب جنسه وحينئذ يلزم من انتفاء جنس الموجب انتفاء الموجب
وهو ظاهر فتامل ولا تغفل عن جواز تعدد العلل الواحد على سبيل البدل في
الابتداء ولئن لم يجز معا وعلى سبيل البدل تعاقبا قوله ولا يلزم من نفي
الملزوم الذي لا مدخل له في حصول اللازم منه نفي اللازم الى بناء على جواز كون
اللازم اعم من الملزوم وجواز وجود الاعم مع عدم الاخص تحقيقا للمعنى العموم
فاذا كان اللازم لازم الملزومين لا يكون خصوصية شيء من الملزومين ومدخل
عليه موجبة له والا يلزم وجود المعلول مع عدم العلة فعلته اذا كل واحد
من خصوصية الملزومين او ما كان مع كل منهما فعلم بما ذكرنا انه لا حاجة الى قول
الشارح المحقق غير ان يكون محصلا له في الواقع فتامل وجهه احتمال ان يريد
الشارح بهذا القول كشف حال اللازم الاعم تخصيصه به كما هو المتبادر من
ظاهر العبارة فافهم او يريد التاثير من غيره تم بناء مذهب الشيخ الاشعري

قوله وقيل للمعتزلة ان يتخلصوا عنه بان المتماثلات يتخلف بالعوارض
لان اللازم من التماثل والاتحاد في الحقيقة الاشتراك في لوازم الماهية المشتركة
لا في جميع العوارض فجاز لكل من المتماثلين عوارض تابعة لوجودهما وتمايزان
بها بل يجب ذلك لولا ارتفع التعدد قوله الطائفة الثانية من المنكرين
المهندسون قالوا ان النظر يفيد العلم في الهندسيات والحسابيات الى فاذا
صرحوا بافادة النظر العلم في الهندسيات والحسابيات وعدم افادته في الالهيات
علم حالهما لكن لا يعلم حال سائر العلوم الثلثة انها من قبيل الالهيات او من
قبيل الهندسيات والحسابيات قوله ولا تركب في الحقائق الالهية عدم
التركيب الخارجي في ذاته تع معلوم لاستلزامه الامكان واما عدمه في صفاته
فغير معلوم لان اللازم من التركيب الامكان وهو غير محال في صفاته تع ممكنا
لكان واجبا لذاته الا انه تعالى لكان ممكن حادث فيلزم من التركيب في صفاته تع
حدوثها وعدم قدمها وهو محال قوله قلنا لا نم انه لا يتصور بحقايقها
قطعا بجواز ان يخلق الله تع فينا العلم بكنه حقيقته وحقايق صفاته الخ
الى هذا الجواز ان انما يظهر المهندسين لو اخرجوا ان لا شيء من الانظار
الواقعة في الالهيات بمفيد للعلم واما لو كان دعواهم عدم الجزم بافادته العلم
فيها فمنع منع الجواز لا يجعل الجزم بافادته العلم كما لا يخفى قوله وان لم يكن
الانتقال من اللازم الى كنه الملزوم اما كليا الخ كان غرض المهندسين القدح في كلية
افادة النظر العلم يمنع كلية افادته في الالهيات بناء على كونها بعيدة عن الاذهان
جدا لا بدعوى سلب افادته فيها سلبا كليا لم يكن جواز منع فيها جزئيا كافيا في الرد
عليهم قوله ولئن سلم انها لا يتصور بالكنه اصلا فيكفي التصديق اليقيني
تصورها بعارض ما وهو حاصل بلا شبهة لان ادراك التصور بعارض ما يكفي
للتصديق اليقيني بالالهيات في بعض المواد وبعض التصديقات المتعلقة

الملزوم

بهيتوفلم لكن لا يجد به نفعا لو كان غرضهم منع كلية افادة النظر في الالهيات لا اثبات سلب افادته فيها سلبا كليا ولنا ان لا ادلك انه يكفي في كل تصديق متعلق بالالهيات تصورها بعارض لم ممنوع على العرض العام لا يفيد خصوصيته ذاته تع فلا يتيقن به على حكم الخصوص على الخصوص دون العموم كالعنولن والعرض الخاص ولئن كان يفيد الخصوص لكن لا يعلم كون المتاد به خاصا مالم يعلم اختصاصه به ولا يعلم اختصاصه مالم يعلم على الخصوص الا بخاص آخر والكلام فيه كالكلام في الاول ويتسلسل فافهم والاختصاص في الواقع وان كان يكفي في الانتقال الى الالهيات لكن لما يعلم ان الحاصل من النظر هو التصديق المخصوص بالالهيات مع ان تدعي ان النظر يفيد العلم في الالهيات وتعلم من افادته فيها اياه فلا يحصل بمجرد اختصاص العارض بالالهيات عرضنا المركب من افادة النظر فيها العلم ومن علمنا بذلك مالم يعلم اختصاص العارض وفي العلم باختصاصه قد عرفته من التسلسل **قوله** فلم يثبت لما ذكرتم الح وفيه بحث لانه لو ثبت ذلك لا يفيد المهندسين القائلين بعدم افادة النظر في الالهيات فانه ليس من قبيل الالهيات ولو كان منها لم يفد ايضا لانهم يدعون عدم افادة شئ من الانظار الواقعة في الالهيات نعم لو ادعوا عدم افادته فيها وفي غيرها كالسمنية يتم ذلك وجوب البحث المذكور ان يقال المراد كفاية ما ذكر في التنبيه بالادنى على الاعلى مع انك معترف بالظن **قوله** حتى يتحقق صدقه عندنا في هذا الاخبار وانما لم يتعرض لكون صدقه معلوما بدلالة المعجز فانه تصديق فعلي منه لمدعي النبوة بمنزلة التصديق القولي منه تعالى سواء كان المعجز من قبيل الكلام او لا من قبيل الكلام لان المعلم يجوز ان لا يكون نبيا بل اماما ما نائبا عنه **قوله** والآيات الآمرة بالنظر في معرفة الله سبحانه وتعالى متكررة متكثرة في معرض الهداية الى سبيل النجاة من غير ايجاب التعلم فدلت دلالة ظاهرة واما الجواب عن التنوير المذكور فبان يقال ان دعوته عم ما كان لهذه الكلمة فقط بل كان لها مع شهادة الرسالة م ولما كان الكلمة الاولى اصلا والكلمة

الثانية مفهومة لا يكون الدعوة منه م انكتفى بها ولم يضم اليها الثانية فيكون الاخذ منه اشارة الى انه لا بد من الاولى من الثانية ايضا حتى يتم الايمان المدعو اليه الآن الثابت بالنقل لا يوجد الا بالمعلم والاخذ منه فافهم وايضا الامر لان الماخوذ لان المعلم كالماخوذ لان نبي في عدم تمام الايمان بدونهما في النجاة في الآخرة **قوله** فلا يجب الى رد للحكماء كما قالوا بوجوب فيض النتيجة من الله تع عند النظر الصحيح من العبد **قوله** ولا يجب علينا ايضا رد للمعتزلة كما قالوا بوجوب اثابة المطيع عليه تع وعقاب العاصي **قوله** فلو كان موجدا للعلم بالمنظور فيه لكان ذلك العلم ايضا من افعاله وفيه انهم قالوا بان الاقوال على الفعل الحسن للعباد من الله تع ولذلك يرجع الحمد عليها اليه تع ولم يكن بذلك فعله فعلا له تع فلم يمنع ذلك للتكليف بها فلم يكون ان يكون التذكر للنظر من الله سببا لا منشا العلم للنظر اليه تع **قوله** والحاصل ان قياس الاصحاب قياس مركب الاصل القياس المركب على اصطلاح الاصوليين هو ما يستغنى فيه عن اثبات حكم الاصل بالدليل لموافقة الخصم لمنع منعه علة الاصل او منعه وجودها في الاصل فالاول يسمى مركب الاصل والثاني مركب الوصف ولا ينفك الخصم في الاول عن منع العلة في الفرع او منع حكم الاصل وفي الثاني عن منع العلة في الاصل ومنع الحكم فيه وهذا من القسم الثاني فالخصم يمنع الجامع اي العلة في الاصل ومنع الحكم فيه **قوله** وايضا جواب آخر للمعتزلة عن قياس الاصحاب بالفرق قالوا التذكير انما يكون بعد حصول العلم وابتداء النظر قبله اي انما كان النظر قبل العلم بالمنظور فيه وتذكر النظر بعده وشرط افادة النظر العلم بالمنظور فيه عدم العلم به لئلا يلزم تحصيل الحاصل افاد ابتداء النظر العلم بالمنظور فيه لوجود شرط افادته من عدم علم المنظور فيه ولم يفد تذكره لعدم وجود شرطه افادته من عدم العلم بالمنظور فيه **قوله** فلا يلزم من عدم توليد التذكر كيلا يلزم تحصيل الحاصل عدم توليد ابتداء النظر الذي لا يلزم منه المح

وفيه ان الكلام فيما اذا غفل العبد عن النظر والعلم بالمنظور فيه ثم تذكر النظر بتذكير
من الله تعالى فيستحق العلم بالمنظور فيه المغفول عنه وليس فيه تحصيل الحاصل
قوله ولقائل ان يريد بهما الوجوب العادي دون العقلي فلا يكون هذا مذهبا
آخر بل عين مذهب الاشاعرة من الاستلزام العادي قوله وهذا المذهب
لا يصح مع القول باستناد الجميع الى الله تعالى ابتداء الحاصل انه لاشك انه لو اوجد
النظر والعلم المترتب عليه عقيبه تعالى ابتداء من غير توسط نظر وكان حصول كل
منهما بقدرته تعالى واختياره بلا وجوب منه وعليه فكيف حصول العلم بعد
النظر وجوبا عقليا يجب يمتنع التخلف عنه عقلا واما اذا حذف قيد الا بتداء
يصح هذا المذهب ولو مع القدرة وعدم وجوب الشيء عليه فانه مع كونه
تعالى قادرا على كل شيء وعدم وجوب شيء عليه اذا اوجد بعض آثاره بواسطة
البعض وان لم يجب شيء منهما عليه وكان مختارا في كل منهما بمعنى انه يصح منه فعل
كل من الواسطة وذي الواسطة وعدم فعله بان يوجد الواسطة ولا يوجد
لكونه ممكنا في نفسه والله تعالى مختار في ذلك قوله وانما يصح اذا حذف
قيد الابتداء في استناد الاشياء الى الله سبحانه وتعالى وجوز ان يكون لبعض
آثاره مدخل في الآخر لا يقال لا بد من نفي التوليد في هذا المذهب فكيف يكون
هذا المذهب مع التوليد واما التوليد مذهب المعتزلة وهذا المذهب
مذهب غير مذهبهم ومذهب الحكماء والاشاعرة لانا نقول مذهب المعتزلة
ان يكون العلم بالمنظور فيه متولدا من النظر الذي هو فعل العبد مباشرة
وهذا المذهب ان يكون العلم بالمنظور فيه متولدا من فعله تعالى الذي هو النظر
الواقع من العبد كسبا ومن الله ايجادا وقوله في هذا المذهب من غير توليد
نفي للتوليد الذي يقوله المعتزلة من كون النظر الذي هو فعل العبد مباشرة
مولدا للعلم بالمنظور فيه لا نفي لمطلق التوليد وترتب بعض آثاره تعالى على بعض

قوله فيكون بعضها متولدا عن بعض وان كان الكل واقعا بقدرته تعالى كما يقوله
المعتزلة في افعال العباد الصادرة عنهم بقدرتهم واعلم انه اذا كان الفاعل
مختارا بالنسبة الى المباشر والمتولد منه ولا قصد في المتولدات فكيف يصح
الاستدلال على حدوث اثر المختار مطلقا بانه يلزمه ان يكون بالقصد الذي
يقارن عدم المقصود قطعا اذ لو قارن وجوده يلزم تحصيل الحاصل وهو
محال ويمكن الجواب عنه بان يقال اثر المختار حادث لانه لا بد من ان يكون
مباشرا او يكون بواسطة المباشر والمباشر مقصود لا بد ان يقارن القصد عدمه
كيلا يلزم تحصيل الحاصل من ان يقارن وجوده والمتولد من المباشر موقوف
على المباشر الموقوف على القصد الموقوف على عدم المقصود فيلزم في كل من المتولد
والمباشر اذا صدر من المختار حدوثه قوله ووجوب بعض الافعال الخ
جواب عما يقال من ان وجوب البعض عن البعض ينافي كون الكل مقدورا بمعنى
صحة الفعل والترك فانه اذا وجب احدهما عن الآخر فكيف يجوز ترك
فعليه الواجب لازم الحصول وحاصل الجواب ان اللازم لازم من الملزوم بعد
تحققه فلا يكون فيه اختيار ح واما كونه مقدورا فبالنظر الى ان الملزوم
غير لازم الحصول فيصح ترك الملزوم فلا يكون اللازم ح فيكون اللازم ممكن
العدم باعتبار امكان عدم الملزوم قوله ومنها ما هو خاص بضابط النظر
بخصوصه وهو العلم بالمطلوب من حيث هو مطلوب قيد الحيثية دفع لما
يقال ان شرط النظر العلم بالمطلوب والا امتنع طلبه بالنظر فلا يكون العلم به
مضادا للنظر بل شرطا له فاجاب بان ما هو شرط النظر هو العلم بالمطلوب لا من
حيث انه مطلوب بل بوجه غير الوجه الذي صار مطلوبا بحسبه وما هو قيد
للنظر هو العلم بالمطلوب من حيث انه مطلوب بالنظر فما هو شرط من العلم
بالمطلوب للنظر هو ما ضده قوله والجهل المركب به اعني الجزم به على خلافه

ما هو عليه واعلم انه يلزم على اشتراط عدم الجهل المركب بالمطلوب بالنظر ان لا يكون
متعلق التمييز محتملا لانه يحكم فيه المميز بنقيضه في المآل بالنظر بل الظنون فقط
وليس كذلك لانه كثيرا ما تحصل للمبطل الجاهل جهلا مركبا بعد ذلك بالواقع
يستوح(?) بالنظر الصحيح له **قوله** واما عدم الظن على ما هو عليه او على خلافه
فليس شرطا له لان متعلق التمييز في الظن يحتمل المميز نقيضه في الحال كعدم الجزم
فيه فلا ينافي النظر لاجل تحصيل علم ما يحتمله فقد تبين بهذا ان اشتراط نفي
ها شئ(?) الشك في المنظور فيه للنظر فيه لا يصح من حيث لم ينافه الظن المطابق
وغير المطابق للنظر ولا يخفى عليك ان عدم الظن على ما هو عليه ليس شرطا للنظر
الذي يطلب به العلم واما النظر الذي يطلب به الظن على ما هو عليه فهو شرط له
كيلا يلزم تحصيل الحاصل وكذا عدم الظن على خلاف ما هو عليه ليس شرطا للنظر
الذي يطلب به العلم واما النظر الذي يطلب الظن فهو شرط له كيلا يصير الظن
حاصلا قبل حصوله لكن الجزم كما الظن مراتب متفاوتة فلم لا يجوز ان يطلب الاعلى
منها مع حصول الاخرى منها فلا يكون كمنع الامتلاء وصرفه عن الاكل
ولان العلم قد يطلق لغة على الظن الغالب الخ وفيه انه قد سبق ان العلم لا يطلق
على الظن في شيء من استعمالات اللغة والعرف العام والشرع الا ان يقال
والمذكور هاهنا الظن الغالب وما ذكر فيما سبق اصل الظن فلا منافاة **قوله**
وهي لا يتم الا بالنظر وما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب اي الذي يتوقف
الواجب في وجوده عليه ولا يتوقف وجوبه عليه وهو مقدور مستلزم له
كالنظر في معرفته تعالى فانها يتوقف عليه وجودها وهو مقدور ومستلزم
اياها ولا يتوقف عليه وجوبها والمراد بالاطلاق عدم توقفه في وجوبه على ما
يتوقف عليه وجوده الا كونه واجبا بالقياس الى جميع ما سواه فاذا توقف
الواجب في وجوبه على مقدمة وجوده كان واجبا مقيدا كوجوب الصلوة

بالقياس الى العقل المتوقف وجوبها كوجودها عليه كانت بالقياس اليه واجبا
مقيدا فلا يلزم من وجوب الصلوة وجوبه وفيه مانع اخرى من كونه غير مقدور
قوله وعليه اشكال الاول ان وجوب المعرفة يتوقف على امكانها
الخ فان قيل وهذا مبني على ان التكليف بما لا يطاق لا يجوز وليس هذا مذهبنا
بل مذهب المعتزلة قلنا ما لا يطاق بمعنى الممتنع لعلمه تعالى بعدمه وارادته
به او اخباره عنه جايز اتفاقا وبمعنى الممتنع العادي كحمل الجبل والطيران الى السماء
يجوزه نحن وبمعنى الممتنع عقلا كالجمع بين النقيضين مما لم يجوزه احد كذا قيل
وقيل جواز التكليف به فرع تصوره ثم من جوز تصوره ومنهم من لم يجوز
فعلى هذا لا يلزم امكان الواجب فتامل **قوله** والضروري لا يكون كذلك اي
الضروري ليس مما لا يكون بلا نظر بل مما يكون بلا نظر لم لا يجوز ان يكون ذلك من
الضروريات التي لم يحصل لعدم لزوم حصول الضروري فلا يعلم انه مما لا يحصل
بلا نظر بل يكون مما يحصل بدونه **قوله** وفي الالهيات خاصة وفيها بلا معلم
وفيه نظر لان النظر لو افاد العلم في الالهيات بالمعلم كما قال الملاحدة فانهم
لا يجعلون النظر مما لا دخل له في حصول العلم بالمنظور فيه بل يقولون وهو
وحده لا يفيد المعرفة بل يحتاج في افادتها الى قول الامام فاحتياج النظر
بالبصيرة الى قول الامام في حصول العلم بالمنظور فيه كاحتياج النظر بالبصر
الى ضوء الشمس اي النور في الابصار حيث يكون كل من العلم والابصار بمجموع الامرين
معا لكان امكان معرفة الله بالنظر فرع افادة النظر معرفة الله في الالهيات
بالمعلم فيكون النظر واجبا للتوقف في العلم عليه وان لم يكن كافيا لوجوب انضمام
قول الامام اليه والجواب عن النظر ان النظر لما لم يستقل في استلزام
العلم بالمنظور فيه بل استلزامه منضما الى التعليم والتعليم ليس بمقدور
فلزم ان لا يكون الموقوف عليه للواجب مقدورا فلا يكون واجبا فلا تكليف

على غير المقدور قطعا فتأمل قوله لفا ايجاب المعرفة اما للعارف بها فهو
تحصيل الحاصل اى تكليف بتحصيله وذلك ممتنع وهذا مبنى على ان الممتنع
لذاته غير مكلف به ومنهم من جوزه قوله وقيام الدليل الظاهر على ذلك
المجمع عليه نحو ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله
قوله قيل فتوى الآخر وانما قال قيل فتوى الآخر لان رجوع البعض
بعد اتفاق الكل على امر فى زمان ما قل او كثر لا ينافى انعقاد الاجماع وحجيته عند
من لا يشترط فيهما انقراض عصر المجتهدين المجمعين واما من يشترط ذلك فيهما لا يكفى
عنده الاتفاق فى عصر بل يجب استمراره الى بقى من المجمعين احد فخ يخرج
عن الاجماع اتفاق المجتهدين لو رجع بعض بعد اتفاقهم على حكم فى زمان ما
قوله وبما يثبت بالادلة من عصمة الامة كما قال عم لا تجتمع امتى
على الضلالة قوله فان العارف لا يجب عليه تحصيل المعرفة فوجوب
المعرفة وجوب مقيد بالقياس الى عدمها لعدم وجوبها عند وجودها وايضا
لو لم يجب عدم المعرفة فى وجوب المعرفة لا يجب بوجوب المعرفة ايضا لكونه
غير مقدور ومقدمة وجوب الواجب لا وجوبه انما يجب بوجوبه لو
كانت مقدورة وعدم المعرفة غير مقدورة قوله ولو كان وجوب
الواجب مقيدا بوجود مقدمة لم يستلزم وجوبها كوجوب الزكوة
فان وجوب الزكوة مقيد بوجود النصاب ولا يستلزم وجوب النصاب
قوله والحج فان وجوب الحج مقيد بوجود الاستطاعة قوله
لو ليس تحصيل النصاب والاستطاعة واجبا وقد توقف وجوبهما عليهما
كوجودهما قوله فان قلت لو كان وجوب المعرفة مقيدا باذكونه
لم يكن المعرفة من قبيل الواجب المطلق ولا يلزم وجوب مقدمتها كما لا
المستدل من وجوب المعرفة يستلزم وجوب مقدمتها التى هى النظر

قوله

قوله قلت وجوبها مطلق بالقياس الى النظر فان المعرفة واجبة وجد
النظر ام لا وان المعرفة بدون النظر قوله الا يرى ان وجوب الصلوة
مقيد بوجود العقل وان لم يكن مقيدا بوجود الطهارة فان الصلوة يجب وان لم يوجد الطهارة ولكن صح
لا توجد الصلوة بدون الطهارة ووجود الصلوة موقوف على وجود العقل ووجود
الطهارة لكن وجوبها ايضا يتوقف على العقل فكان وجوب الصلوة بالنسبة
الى النصاب والاستطاعة واجبا مقيدا ككون الزكوة والحج بالنسبة الى النصاب
والاستطاعة واجبا مقيدا لتوقف وجوبهما كوجودهما على وجود النصاب
والاستطاعة فلم يستلزم وجوبا الصلوة والزكوة والحج وجوب العقل والنصاب
والاستطاعة ولا يتوقف وجوب الصلوة على الطهارة كتوقف وجودها على الطهارة م
الصلوة بالنسبة الى الطهارة واجبا مطلقا فيستلزم وجوب الصلوة شرعا
وجوب الطهارة كذلك فان قيل فلا الامر بالطهارة فى الآية الوضوء وهى
قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا الآية ووجوبها لازم من وجوب الصلوة
المأمور بها اجيب بان ذلك لاظهار وجوبها لا لوجوبها والله اعلم وبما ذكر
يندفع ما عسى يتوهم من ان آية الوضوء مدنية فكيف حال الصلوة بمكة ولا وجوب
قبل الآية بمكة والحال انه يجوز الوجوب بمكة بامر الرسول بالوحى قبل نزول آية
الطهارة قوله قلنا المعرفة غير مقدورة بالذات اى لا يمكن ان يتعلق بها
القدرة ابتداء بل هى مقدورة بايجاد السبب المستلزم اياها وحاصل الجواب
ان ذلك الاحتمال المذكور فى السند لا يقدح فى ثبوت مدعانا من وجوب النظر لانه
سبب للمعرفة مستلزم اياها فلا قدرة عليها دونه فايجابها ايجاب له فلا يقدح
فى جواز ايجاب الموقوف دون ايجاب الموقوف عليه فان ذلك الجواز انما يفيد فيما
لو لم يكن الموقوف عليه سببا موجبا مستلزما للمسبب وانت خبير بما فيه فان القدرة
على المسبب بدون ما يتوقف هو عليه مطلقا غير ثابتة فان رجع فى السلب الناقص

الى حولان تعدده ايضا راجعا اليه فى السبب التام كما ان الله تعالى لان السبب المستلزم
يحصل به القدرة على المسبب ولا يحصل القدرة بالسبب غير المستلزم فكان القدرة
على المستلزم قدرة للمسبب لا غيره وايضا هذا الجواب طريق آخر فى اثبات وجوب
النظر بان المعرفة واجبة وهى مسببة عن النظر فالقدرة عليها باعتبار القدرة
على سببها الذى هو النظر اذ لا قدرة على المسبب دون القدرة على سببها فهذا الدليل
لا يحتاج الى مقدمة ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب بوجوبه فبقى تلك ممنوعة
والدليل مدخول لا ان الله تعالى اراد بهذا الجواب تخصيص تلك المقدمة بان
المراد بما يتوقف الواجب المطلق عليه ما يستلزمه ويوجبه فانحصر فيها ايضا مستلزم
فوجب النظر بوجوب المعرفة الموقوفة على النظر المستلزم اياها لكون الواجب
غير مقدور ههنا بذاته بل مقدور بسببه يبقى شئ وهو انه اى المص قال فى الثامن
من الاشكال الذى هو نقض الدليل بجريانه فى غير المدعى مع تخلف حكمه عنه ان الكلام
فيما يكون الوجوب مطلقا والمقدمة التى لا يتم الواجب الا به مقدورة وهى مادة
النقض ليس الوجوب مطلقا ولم يتعرض بعدم كون مادة النقض مقدورا فلو كان
فى الدليل قيد ان احدهما كون المقدمة بعد كونهما مقدورة مستلزمة للواجب ومن كون
الواجب غير مقدور بذاته لقيد الدليل بهما ايضا ههنا لانه مقامه لان الاحتياج الى
تلخيص الدليل ببيان الاطلاق وقيوده عند نقضه بجريانه فى غير المدعى مع تخلف
حكمه فان قيل كان التقييد فى جواب الاشكال الثامن الذى هو نقض الدليل بقيد
الاحتياج اليه ففيه نوع تقييد للدليل بحيث لا يجرى فى مادة النقض اجيب
بان عدم جريان الدليل فى مادة النقض يكفيه قيد الاطلاق فى الواجب ولا يحتاج
الى كون المقدمة مقدورة وتخصص الدليل به ايضا ثم الظاهر ان المص انما شرط
فى دفع الاشكال التاسع كون مقدمة الواجب مستلزمة للواجب وكون الواجب
غير مقدور بذاته ليكون ايجابه ايجاب المقدمة من غير ان يكون للواجب ايجاب

ابتداء لا الاستلزام وجوب الواجب المطلق وجوب مقدمته المقدورة فانه لا استلزام
يتحقق فى المقدمة وان لم يستلزم الموقوف عليها من الواجب فتأمل **قوله** وتلخيصه
ان المقدمة اذا كانت سببا للواجب اى مستلزما اياه بحيث يمتنع تخلفه عنها
فايجابه ايجاب المقدمة فى الحقيقة الخ وللقائل ان يقول لا يكفى فى كون ايجاب المسبب
ايجاب سببه استلزامه اياه وامتناع تخلفه عنه بل لا بد مع ذلك من انحصار السبب بالمعنى
فانه يجوز تعدد السبب شئ ابتداء على البدل وان لم يجز تعدده على الاجتماع وفى
البدل على التعاقب فان قيل اذا لم ينحصر السبب فى الواحد وتعدد يكون ايجاب المسبب
ايجاب سبب ما من الاسباب وان لم يكن ايجاب سبب معين اجيب بان المدعى ههنا
ليس وجوب سبب ما بل وجوب سبب معين وهو النظر فلا يتعين بيان وحدة السبب
ههنا الا ان يقال قد سبق ذلك ببيان انتفاء طرق المعرفة غير النظر او المقدور غير
او لمن لا طريق له غيره فافهم **قوله** ولو قدم الاشكال التاسع على الثامن
لكان انسب لسياق الكلام لان سياق الكلام يقتضى منع المقدمات المذكورة
فى الاستدلال على الترتيب المذكور فيه والمذكور بعد كون النظر ما لا يتم المعرفة
الواجبة الا به كونه واجبا كوجوبها فينبغى ان يكون منعه بعد منعه ثم يقال لو سلم
وجوب النظر لكونه ما لا يتم المعرفة الواجبة الا به لزم منه وجوب عدم عنده
لابى هاشم لكونه شرطا له عنده **قوله** العاشر المعارضة لما ذكر من الدليل
الدال على وجوب النظر بوجوه ثلاثة دالة على انه ليس واجبا لا يقال له ادلة
وجوه المعارضة على عدم وجوب النظر يكون منعا للوجوب فكيف يصح منعه
بعد تسليمه لانها منع فى المآل لا فى الحال بل فى الحال استدلال على خلاف ما قام عليه
الدليل **قوله** ولم يكثر الشبهات معطوف على ما قبله بحسب المعنى كانه قيل مع انه
قد انه المعانيين الحق وقيل مع قلة المعانيين وعدم تكثر الشبهات **قوله** وهذا
معنى الوجوب العقلى فانه خبر بان الوجوب بمعنى استحقاق الذم والثناء الى يكره

ليس الوجوب للتتابع فيه بانه شرعي او عقلي بل التابع فيه هو الوجوب بمعنى استحقاق
تاركه العقاب في الآخرة والحرمة في الدنيا قوله وهو عوى ضرورة الشعور
من العاقل ممنوعة لعدم الخطور في الاكثر فان اكثر الناس لا يخطر ببالهم الخ وانت
خبير بان عدم الخطور ببال اكثر الناس لا يحصل الا بالعلم بما في بالهم جميعا ولا طريق
اليه الا الاستقراء ولا يفيد الا الظن ولا يغني في العمليات على انه يجوز ان يكون نفي كل
احد او نفي اكثر الناس خطور الاختلاف المذكور ببالهم لا يعدمه بل لعدم بقاء
الحال لاستحضاره او لعدم شعوره بما في باله قوله وان سلم حصول الخوف
فلا نسلم ان العرفان الحاصل بالنظر يدفع الخوف لانه قد يخطئ فلا يقع العرفان
على وجه الصواب لفساد النظر فيكون ح اكثر واجابت المعتزلة عنه بان الذي العرفان
الحاصل بالنظر يدفع الخوف لاعتقاده انه مصيب واحتمال الخطاء في نفس الامر
لا يقدح في ذلك قوله لانا نقول لكل واحد من حمل الرسول على العقل وتقييد
التعذيب بترك الواجب الشرعي خلاف الوضع والاصل واعلم ان كون هذين
الاحتمالين خلاف الوضع والاصل لا ينافي كون دليل الظاهر اي مذهبنا لعدم اندفاع
الظواهر بالبعيد من الاحتمالات لكن ينافي كون قطعنا فيكما هو شان ادلة
العمليات سيما الكلاميات قوله واختار ابن فورك وامام الحرمين
انه القصد الى النظر لان النظر فعل اختياري مسبوق بالقصد المتقدم على
اول اجزائه والنزاع لفظي لانه لو اريد الواجب بالقصد الاول اي اريد
اول الواجبات المقصودة اولا وبالذات فهو المعرفة اتفاقا وهذا الاتفاق
بالنظر الى تأويل كون المعرفة مقدورا باعتبار كون النظر المستلزم لها مقدورا
وجعل ايجابها راجعا الى سببها والا فما نقله من الامام من اول الواجبات
المقصودة بالذات هو المعرفة عند من جعلها مقدورا او النظر عند من لا يجعل
العلم الحاصل عقيبه مقدورا بل واجب الحصول يأبى عن هذا الاتفاق قوله

ان القصد اي النظر الخ والقصد الى النظر ليس سببا ولا مستلزما اياه بجواز حصوله
بدونه بخلاف المعرفة عقيب النظر الصحيح فانه لازم الحصول عادة او توليدا
او عقلا على ما سبق قوله فقد عرفت ان وجوب المقدمة الخ وقد سبق ان استلزام
مقدمة الشيء اياه انما شرط مع كون ذلك الشيء غير مقدور ابتداء ليكون ايجاب ذلك الشيء
ايجابا بالمقدمة لا يلزم من ايجاب الشيء ايجاب المقدمة فالمقامان متغايران فيكفي منهما
استلزام وجوب الواجب وجوب مقدمته من غير احتياج الى كون ايجاب الواجب
ايجاب مقدمته قوله وان امكن توجيهه الخ ولكن يمكن ايضا ان يقال كلما
يقصد غير القصد يكون مقدورا بالقصد واما القصد فانه مقدور بذاته
مقصود بنفسه غير مقصود بالقصد المغاير التسلسل قوله قال
الامام الرازي ان اريد اول الواجبات الخ والمقصود من نقل كلام الامام
بيان تصرف المصنف في اخذ الكلام حيث جعل الامام المقصود بالذات
شيئين على القولين احدهما المعرفة والآخر النظر باعتبار اشتراط القدرة
في الواجب وعدمه وجعل غير المقصود بالذات شيئا واحدا وهو القصد — ومنه يعرف حينئذ القصد
بالذات شيئا واحدا وهو المعرفة وجعل غير المقصود بالذات شيئان القصد
والنظر باعتبار اشتراط القدرة في الواجب وعدمه قوله والنظر عند
من لا يجعل العلم الحاصل عقيبه مقدورا او فيه انه لا شك في ان النظر مقدور
لكنه ليس من اول الواجبات المقصودة بالقصد الاول الا ان يراد تعلق
القصد بها اولا لا ثانيا قوله وان اريد اول الواجبات كيف كانت — اي سواء كانت مقصودة بالذات او لا
فهو القصد ولقائل ان يقول مثل ما قيل على المص من ان القول بعدم كون القصد
مقدورا مع القول بكونه واجبا باطل اتفاقا ولك ايضا ان يقال ان القول
بكون القصد واجبا وهو غير مقدور ولو لم يقل به الامام القائل بوجوبه
باطل لان شرط الوجوب المقدورية وهو منتف في القصد ويمكن الجواب عن

طرف الامام حيث لم يصرح كالمص وجوب القصد مع التصريح بعدم مقدورية
بان القصد اختياري وقصدي ولا يحتاج الى قصد اخر لان كل شيء اختياري غير
القصد يحتاج اليه والقصد مقصود بذاته لا بقصد زايد على ذاته كما قالوا ان
كل شيء يحتاج في تحققه الى انضمام التحقق اليه والتحقق متحقق بذاته لا بتحقق
زايد على ذاته كالضوء فانه مضيء به كل شيء والضوء مضيء بذاته لا بضوء زايد على
ذاته وايضا القصد تابع للمقصود ليس مقصودا بذاته فلا يحتاج الى قصد كما يحتاج
اليه المقصود مع كونه غير ضروري له لا حكم للمخلوط لذاته وان كان خبث
واحد **قوله** وقال ابو هاشم هو اول الواجبات الشك لان القصد
الى النظر بلا سابق شك يقتضي طلب تحصيل الحاصل او وجوب النظر مع ما يمنعه
الا يرى انك اذا تصورت طرفي المط ويمكن تقرير كلام ابو هاشم بانه لم يسبق
النظر شك بالمط فان كان الحاصل قبل النظر شيء من مراتب العلم من الظن الى
اليقين يلزم تحصيل الحاصل فيما اذا كان النظر لذلك الشيء الحاصل قبله
وان لم يكن في تحصيل غيره فلانه يمنع الناظر وهو الشك عن الوقوع فيما لا طايل
وان لم تحصل شيء من مراتب العلم قبل النظر والشك منتف اي بحسب الفرض المذكور
ايضا يكون المط مجهولا فلا يطلب **قوله** فانه جزمت به كان حاصلا فيكون النظر
لطلب تحصيل الحاصل مثلا اذا كان المطلوب بالنظر اصل الجزم الحاصل قبله واما
اذا كان المطلوب العلم اليقيني الاخص من العلم الجازم فلا يلزم تحصيل الحاصل
كما اذا كان الحاصل الظن والمطلوب بالنظر العلم اليقيني او الجزم **قوله**
وان جزمت بنقيضه كان مانعا لان الجزم بنقيض المطلوب يمنع عن طلبه
ما دام جازما بنقيضه فلم لكن يجوز زواله وان زال لا انه كان مانعا ابدا
فممنوع يجوز زواله **قوله** وانت خبير بانه قال لا ينتفع ابا هاشم لان
الذي يجب ان يتقدم عنده على القصد الى النظر هو ابتداء الشك لا دوامه ويكون

[illegible]

ان يقال ان الذي يجب تقدمه على القصد الى النظر عنده هو دوام الشك لا حدوثه
يحتمل عنده ان الشك ان لسببه عدم تصور المط على الوجه الذي هو مناط الحكم
او عدم الالف والاستيناس بها او غير ذلك مما يحصل به المط من حدس او تجربة او
غير ذلك من طرق العلم ما عدا النظر فح لا يقصد النظر مع هذا الاحتمال اصلا بسبب
لما لا سبب له او وضع غير السبب مكانه فاذا التفت الى وجوه المعرفة ما عدا النظر
ونفي الشك معها يعدم على النظر نعم يجب اصل الشك لا اصل المعرفة
ولو بسلب حر غير النظر وايضا اذا كان الشك من حيث البقاء والدوام مقدورا
عند ابو هاشم في الابتداء ايضا مقدور الان هذا ليس ابعد من عدم المعرفة
مقدورا باعتبار العدم على سببها اعني النظر فانه جعل فيه قدرة السبب المباين
للشيء قدرة له باعتبار استلزامه اياه والشك في الابتداء هو بعينه الشك
في البقاء لان الموجود بالقياس الى اول زمان وجوده مبتدا وبالقياس الى الثاني
زمان وجوده باق فنفي الشك لو عد اختياريا بان جعل ملا احد اعتباري الشيء الواحد
بالذات لا عبارة الاخر وفي المعرفة والنظر حيث عد المعرفة اختياريا مقدورا
جعل ما للسبب الشيء له لكونه سببا مستلزما اياه **قوله** لان من اعتقد ان العالم
قديم وكل قديم غني عن العلة امتنع الحكم ومن امثال فساد النظر من جهة المادة
فقط **قوله** وقد يقال ان دليله هذا يرشد الى ان المختار عنده هو المذهب
الثالث اعني التفصيل والتفصيل الآتي هو ان الفساد ان كان من جهة المادة
فقط يفيد الجهل والا فلا يفيد شيئا اصلا **قوله** قال ابن سينا شرط افادة
النظر للعلم التفطن لكيفية الاندراج اي اندراج الاصغر في الاوسط
المقصد الثاني المعرف يجب معرفته قبل معرفة المعرف
لان معرفته طريق الى معرفته وسبب لها وفيه ان السبب تغاير المسبب فيما هو
سبب له ان ذهنا فذهنا وان خارجا فخارجا فلا بد من مغايرة المعرف المعرف

وابتدائي لانه عنده حدوثه صح

لكون النظر صح

في الذهن لكونه سببا له ذهنا ولا شك ان المعرف في الحد التام نفس المعرف المحدود
لا غيره الا ان يقال وان كان بنفسه ذاتا الا انه غيره اعتبارا بحسب الذهن فلم
في السبب الذهني مغايرة السبب المسبب ذهنا فتامل قوله فلا بد ان يتقدمها
فيكون غيره اي ذاتا واعتبارا قوله لا لو كان عينه اي ذاتا واعتبارا
قوله والا لكان مصدقا لا مصورا اي للتصديق لا للتصور قوله
فان اصطلاحا كل تعم مشهور عند اربابها غريبة عند غيرهم وعن المشترك والمجاز
بلا قرينة ظاهرة الخ اعلم ان ادلة والتعريف لستعمال المشترك فيهم لستعمال
المجاز فيه ثم لستعمال الالفاظ الغريبة فيه فيجب ان يندرج من الاعلى في الرداءة
الى الادنى فيها الى الاعلى ولم يفعل كما ينبغي قصدا الى تعدد اسباب الرداءة
وذكرها منفصلا من غير اعتبار تفاوتها في الرداءة قوله كما لا ابين للزوم
بعكس النقيض كقولنا جزء الجوهر يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر وكل ما ليس
بجوهر لا يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فانه يلزم منها الاجزاء الجوهر جوهر بواسطة
عكس نقيض المقدمة الثانية وهو قولنا كل ما يجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فهو
جوهر قوله واما الاقترانيات الشرطية فراجعة اما الى الاستلزام او
الاشتمال فتامل حتى لا يتوهم ان المقصود من قولنا اما الى الاستلزام او الاشتمال
منع الجمع بل المقصود منع الخلو المقصد الرابع القياس وهو العمدة لانه يفيد
اليقين فان الاستقراء لا يفيد يقينا لا يقال ان كان من الاستقراء ومن التمثيل
ما يفيد اليقين وما لا يفيده والقياس لا يفيد اليقين ما لم يكن برهانا فان الخطابة
والجدل والمغالطة من القياس لا يفيد اليقين فكيف يجوز بافادة القياس اليقين
عمة دون الاستقراء والتمثيل مع انهما ايضا قد يفيدان اليقين فلا يترجح بحسب
افادة القياس في الجملة له على الاستقراء والتمثيل لانا نقول ان الاستقراء
والتمثيل انما يفيدا على معناهما ولم يرجعا الى معنى القياس لا يفيدان اليقين وحيث يكونان

مفيدا له يرجعان الى معنى القياس بخلاف القياس فان منه ما يفيد اليقين وهو
البرهان المؤلف من القطعيات فافادة اليقين ثابتة للقياس ولو في ضمن الجزئية
ما لم يرجع معناه الى غيره من الاستقراء والتمثيل بخلاف فيهما فانهما انما يفيدانه
لو ادرجا الى القياس فتامل قوله وظهر ان تجويز ما لا دليل عليه يوجب
القدح في العلوم الضرورية والنظرية فيكون باطلا واشار الى الكتاب بقوله
وايضا فان ما لا دليل عليه من الاشياء غير متناه يعني ان غير المتناهي الخ وانما قال
يعني لان ظاهره ان ما لا دليل عليه غير متناه اي ثابت له عدم التناهي ومحكوم
عليه له يعني ان جملة ما لا دليل عليه امور غير متناهية فيكون الدليل هكذا احملة
ما لا دليل عليه جملة غير متناهية فلو ثبت ما لا دليل عليه لثبت غير المتناهي وح
يرد عليه ان المدعى سالبة كلية وهو ان لا شيء مما لا دليل عليه بثابت ولا يلزم
من انتفاء السالبة الكلية الا ثبوت الموجبة الجزئية وهو ثبوت بعض ما لا
دليل عليه لا كله ولزوم ثبوت غير المتناهي على تقدير ثبوت ما لا دليل عليه غير متناه
من ثبوت جملة لا من ثبوت بعضها فاخرجه الشارح عن ظاهره لئلا يرد عليه ما يرد
ظاهره قوله ولئن سلم فعدم الدليل في بعض الامور لا يدل على عدم ذلك
الشيء في نفسه فان الصانع لو لم يوجد العالم لم يدل ذلك على عدمه قطعا
فان غاية عدم الدليل في بعض الامور على وجود الصانع ان لا نعلم وجوده لا
ان يوجد في بعض الامور فان ما يلزم من الدليل هو العلم بالمدلول اي وجوده ذهنا
لا خارجا فاندفع لسؤال عليه ان الدليل ملزوم للمدلول ويلزم من عدم جميع
ملزومات الشيء في نفس الامر عدم اللازم والا يلزم وجود اللازم بدون
شيء من الملزومات وهو محال وان جاز وجوده بدون ملزوم معين قوله
وعدم المعارض والغلط في المقدمات القطعية ضرورية كانت او نظرية
ضروري معلوم بالبديهة فلا يتوقف على الاستدلال بتلك المقدمة الفاسدة

قلنا ملخص عبارة السيد الشريف لو حمل على ما كان مرادا
المصنف عن عدم الطرفان الحكم على ما لا دليل عليه
بعدم التناهي بناء على ان ما لا دليل عليه يجب
نفيه والا لما تناهى فالثابت عدم الدليل على
ثبوته ما لا دليل عليه والا لزم منه عدم تناهيه
صح

ووجود ما لا نهاية له لان امتنع لقاطع دل على امتناعه اعلم ان الظاهر من التقرير
السابق قياس غير متناهي على ما لا دليل عليه في الجواب كما يظهر من قوله فلو جوزنا
ما لا دليل عليه لجوزنا ثبوت غير المتناهي لكن ما ذكره في الجواب من قياس ما لا دليل
على غير المتناهي في الامتناع انما علم من دفع التالي فيما سبق اي لكن غير المتناهي
ممتنع فكذا ما لا دليل عليه ممتنع الثبوت قوله لانا نقول الجزم بعد
ثبوته اي ثبوت من لا يجد دليلا على ثبوته ليس لذلك المدرك الذي هو
عدم الدليل على ثبوته بل للدليل القاطع الدال على ان لا نبي بعد محمد م ولا
يخفى انه غير جار فيمن قبل نبينا م مع جريان الشبهة والجواب انا لا نم
الجزم بعد كون الانسان الذي لم يوجد معه ما يدل على نبوته نبيا في الازمنة
السابقة على زمان نبينا حتى يتم جريانها فيمن قبل نبينا قوله وانما يتمشى
هذا الجواب لو اثبت الملازمة الخ اي بالنظر الى الواقع لا بالنظر الى العقل
فلا يتناقض قوله ودعوى عدم الفارق مع ظهوره غير مسموعة اي
بالنظر الى الواقع ونفس الامر فان الفرق في الواقع ثابت بلا ريبة وظاهر
بلا خفاء فلا يد عليه للخصم بجحد ما ذكره صاحب لا يقال في قوله وايضا قوله
فان العلة دايرة مع وجوده او عدمه الدوران وجوده انما يلزم في المعلول
المساوي للعلة لا في المعلول الاعم منها واما الدوران عدما فلازم في كل
علة مع معلول سواء كان مساويا للعلة او اعم منها بان يوجد بعلة اخرى
فانه لو عدم علم عدم كل من العلتين له والا يلزم تخلف المعلول عن العلة
وهو محال قوله والمعلول ايضا داير مع الجزء الاخير من العلة وليس
شيء من هذين المدارين علة لدايره وكذا يوجد الدوران وجودا وعدما
بين معلولي علة واحدة وليس شيء منها علة للآخر قوله فان قلت
كون المدار صالحا للعلية معتبر عندهم اي في الدوران يفيد علية المدار

للداير

للداير فيما لم يصلح العلية لا مطلقا ولما ذكر النقوض ليس مما يصلح عليه
المدار للداير قوله قلنا فينتقض بما ذكرتم بالمضافين كالابوة والبنوة
وايضا اذا علمنا مجهول كون شيء عالما قادرا علمنا كونه حيا وليس العلم والقدرة
علة للحيوة ولا شرطا لها بل الامر بالعكس فان الحيوة صحة العلم والقدرة
او نفسهما قوله وقد ابطلناه كما في صورة المتضايفين قوله وستبين
بطلانه في مسئلة العالمية في تزييف ادلة الفلاسفة والتزييف الاتي هو
ان يقال لو كان العلم بالعلة مستلزما للعلم بالمعلول لزم علمه تع بالجزئيات كالكليات
مع انكم لا تقولون بعلمه تع بالجزئيات كعلمه بالكليات واخراج علمه بالجزئيات بلزوم
التغير في صفة العلم عن هذه القاعدة غير لايق بالعلوم الحقيقية بل بالعلوم
الظنية قوله والا اي وان لم يلازمه اي المقارن المدار قوله
لانه لو كان المقارن اخص من المدار والمدار هو الاعم قوله لم يكن المدار
مدارا وجودا لانه يوجد بدون المقارن فلا يوجد الحكم مع المدار بعدم
بدون المقارن بجواز كون الاخص معدوما مع وجود الاعم فيوجد الحكم
المقارن والمدار معدوم قوله ولو كان اعم من المدار والمدار هو
الاخص قوله ودعوى كونه مدارا للدفع من الصورة ايضا مصادرة على
المطلوب لان العلية في صورة النزاع مبنية على الدوران فيها والدوران
فيها مبني على العلية فيها على زعمهم بناء على الملازمة بين الدوران والعلية
عندهم قوله وثاني الامور التي هي اشهر الطرق المثبتة للعلة المشتركة
السبر وهو قسمة غير منحصرة كان يقال مثلا علة كون السواد مرئيا اما وجوده
او كونه عرضا او محدثا او لونا او كونه سوادا والكل باطل سوى الوجود فانه
سبحانه موجود فيصح رؤيته الخ اما عدم كون علة السواد مرئيا كونه عرضا
فلان صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض فلا يكون العلة الا مشتركة

مثلها والعرض غير مشترك بين الجوهر والعرض واما عدم كون علة كون السواد مرئيا
كونه كونا وسوادا فلما مر من وجوب اشتراك علة الحكم المشترك بين الجوهر
وانواع العرض ولا اشتراك للون ولا للسواد بين اقسام العرض والجوهر واما
عدم كون الحدوث علة لصحة الرؤية فلانه اعتباري فلا يكون علة صحة الرؤ
ية واما عدم تعليل الحكم المشترك فلانه لو علل الحكم الواحد بالمتعدد لزم توارد
العلل على الواحد وهو محال وعلى كل ما ذكر كلام سيأتي في مقامه قوله
الثالثة المشاهدات وهي ما يحكم به العقل بمجرد الحس الظاهر وقد سبق
ان جزم العقل بالحسيات ليس بمجرد الحس بل لا بد مع الاحساس من امور
تنضم اليه فتلجئ تلك الامور العقل الى الجزم بالحسيات ما نعلم تلك الامور
ما هي ومتى حصلت وكيف حصلت فلا يكون الحسيات بمجرد تعلق الاحساس
بها يقينية الا ان يقال المراد بمجرد الحس ههنا ان لا يكون واسطة في حكم
العقل بها بالحس من التكرر او القياس الخفي كما في المجربات والحدسيات
والمتواترات لا بد منهما معا قوله الرابعة المجربات وهي ما يحكم به العقل
بواسطة الحس مع التكرر ولا بد مع ذلك من قياس خفي هو ان الواقع المتكرر
على نهج واحد دائما او اكثريا لم يكن اتفاقيا بل لا بد ان يكون هناك سبب
وان لم يعرف ماهية ذلك السبب ولما علم حصول السبب حكم بوجود المسبب
قطعا وانت خبير بان المعلوم وجوب وجود سبب ما لما يتكرر دائما او اكثريا
لا وجود سبب مخصوص كيف يعلم وجود السبب وحصوله معينا حتى يحكم
بوجود المسبب فانه لو كان المعلوم عند شرب السقمونيا الاسهال دائما او اكثريا
لا نعلم كون سببه شيئا معينا بل المعلوم ان هناك سببا ما كيف والدوران
للشيء وجودا او عدما على الشيء لا يدل على علية المدار للدائر بجواز كون خصوصية
الاصل شرطا او خصوصية الفرع مانعا او يكون العلة ما يقارن المدار فكذا

فكذا يجوز ان يكون الاسهال الواقع فيما وقع من الامرضة الخاصة بعد شرب السقمونيا
بخصوصياتها التي لا توجد في غيرها فافهم قوله ومن اعتبر في المتواتر عددا معينا كالخ
خمسة او في عشرين او في اثني عشر او في اربعين او في خمسين او في سبعين
قوله واعلم ان العمدة من هذه المبادئ الاولى السبعة هي الاوليات لانه لا يشترك
فيها الا ناقص الغريزة كالبله والصبيان او مدنس الفطرة بالعقائد المضادة
للاوليات كالبعض الجهال والعوام ثم القضايا الفطرية القياس ثم المشاهدات
الخ واعلم ان الوجدانيات داخلة في المشاهدات وقد سبق انها لا تقوم حجة على
الغير وكذا المحسوسات بالحس الظاهر داخلة في المشاهدات وهي اصل للاوليات
لانها انما تحصل للصبيان باستعداد لتحصل العقول لهم باحساس الجزئيات
فالفرع كيف يكون مقدما على الاصل في كونه عمدة فالقدح في الاصل قدح في الفرع
بدون العكس فتأمل حق التأمل قوله لكنها ليست حجة له على غيره الا اذا شاركه
في الامور المقتضية لهاتين التجربة والحدس والتواتر فلا يمكن ان يقتنع جاحدها
على سبيل المناكرة ولا يخفى عليك ان الشارح قال فيما سبق عطفا على الثلثة
المذكورة هناك او مشاهدة مندرجة فيها الوهميات في المحسوسات
ولا يكون الحكم فيه للعقل بواسطة الحس الظاهر ولم يجعل المحسوسات والوهميات
ههنا من المعتبرة بالمشاهدة المشتركة فيها كما قيدها فيما سلف باشتراك
المشاهدة الا ان يقال الاشتراك فيما يقتضي الحسيات والوهميات
في الحسيات من المشاهدة المستندة الى الحواس الظاهرة قد يطلع عليه
غيرنا بخلاف الحدس والتجربة والتواتر للغير فانه مما لا يطلع عليه كما
يطلع على الاشتراك في الحواس فلذلك فرق ههنا قوله فتلك الامور
ان كان التوهم فهو الوهميات وان كان غيره فهو المشاهدات واعلم انه كما
ان للحس مدخلا في المشاهدات فكذا له مدخل في الوهميات والمحسوسات فكيف

يجعل الوهميات مقابلة للمشاهدات باعتبار كون الواسطة والوهميات الوهم
وفي المشاهدات الحس وفي الوهميات ايضا للحس مدخل الا ان ادراك الوهم
واسطة في الوهم وغير واسطة في المشاهدات **قوله** والمقدمات الظنية
التي تستعمل في الامارة فقط اربع الاول المسلمات يقيل على انها مبرهنة في موضع
آخر كما في اصول الفقه لمسائلها الفقهية وبني عليها الاحكام الفقهية لكونها
مبرهنة في موضعها كما يقال الصلوة واجبة لانها مامور بها وكل مامور به
واجب لما عرف في اصول الفقه من ان الامر المطلق الخالي عن القراين للوجوب
وان كان ذو القرينة لغير الوجوب على حسب ما يدل عليه القرينة **قوله**
المقدمة الثانية ومعنى قرينية من الاولى انهم يحكمون على المشاركين في صفة
وجودية كانت او عدمية بالمساواة مطلقا كنفي المعتزلة قدم الصفات
اي قالوا ليس لله صفات موجودة قديمة قائمة بذاته والا لتساوى تلك الصفات
الذات في القدم فيساويها من جميع الوجوه فيكون الذات مثلا للصفات
فيكون قيام الصفات بها اولى من العكس هذا خلف وكنفي المعتزلة كونه تعالى
عالما يعلم والا هو اي علمه وعلمنا ويمكن ان يقال ايضا لو كان تعالى عالما
يعلم لكون احدنا عالما به والمشتركان في الصفة متساويان ويلزم التساوي
بين الرب والمربوب فلا يختص احدهما بما يختص به فلا يكون احدهما ربا
والاخر مربوبا اولى من العكس وليس كذلك فانه تعالى رب ونحن مربوب
قوله الثاني من المطالب ما يتوقف عليه النقل مثل وجود الصانع
وكونه عالما قادرا مختارا او نبوة محمد عم فهذا المطلوب لا يثبت الا بالعقل
لانه لو ثبت بالنقل لزم الدور لان كل واحد منهما يتوقف على الاخر الثالث
من المطالب عداهما نحو الحدوث فان صحة النقل لا يتوقف على حدوث العالم
فان قيل قوله فان صحة النقل لا يتوقف على حدوث العالم انما يدل على كون نحو

الحدوث مما عدا المطلوب الثاني ولا يدل على كونه مما عدا المطلوب الاول وكذا
الحال في نحو الوحدة وتعليله بما علله به فلا تقريب اجيب بانه تعرض
للخفي واعرض عن الظاهر كما هو دابهم فان نحو الحدوث والوحدة ليس
مما لا يمتنع نفيه كما هو المعتبر في المطلوب الاول فان حدوث العالم واجب
فيمتنع نفسه عنه وكذا وحدة الصانع واجب فيمتنع نفيها عنه **قوله** فعلى
تحقق ان دلالتها اي دلالة النقلية على مدلولاتها يتوقف على امور عشرة
ظنية فيكون دلالتها ايضا ظنية لان الفرع الموقوف لا يزيد على الاصل الذي
هو الموقوف عليه في القوة والمتانة وفيه بحث فان مستند الاجماع
في الشرعيات قد لا يكون قطعا ثم الاجماع يفيدها قطعية على ما قالوا انهم
قالوا ان الاجماع ما يفيد قطعية الحكم اي سنده لا يكون موجبا للقطع بل
الاجماع يفيد القطعية والا يفيد قطعية الحكم بان يكون سند الاجماع
موجبا للقطع ثم الاجماع يفيد زيادة توكيد فيفيد التركيز والتهاب الرابع
من قبيل الثاني والاجماع الاولى لا ينعقد ما بقي مخالف واحد ولا يكون مخالفة
والاجماع الثاني لا يمكن لاحد من الخواص والعوام مخالفته ويكون مخالفته
فان قلت لو كان صدق القائل مجزوما به لزم منه الجزم بعدم المعارض في العقليات
كما لزم منه في الشرعيات والا لاحتمل كلامه الكذب فيهما فلا فرق بينهما قلت
المراد بالشرعيات امور يجزم العقل بامكانها ثبوتيا وانتفاء ولا طريق للعقل اليها
ينبغي ان يعتبر مع الجزم مطابقته للواقع وان جاز الامتناع في الشرعيات ايضا
وكان للعقل طريق اليها كما الطريق في العقليات **قوله** وقد جزم الامام
الرازي بانه لا يجوز التمسك بالادلة النقلية المسائل في العقلية نعم يجوز
التمسك بها في المسائل النقلية تارة لافادة اليقين كما في مسئلة حجية الاجماع
وعبر الاحاد واخرى لافادة الظن كما في الاحكام الشرعية الفرعية لانتفا

لا يقال خبر الآحاد لا يفيد الا الظن فكيف يكون اليقين فيها لانا نقول اليقين في كون
خبر الآحاد حجة مفيدة ولو للظن والظن فيما دلت خبر الآحاد لا في حجيته
فتامل **الموقف الثاني في الامور العامة** بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين
قوله كالوجود اي عند من قال باشتراكه معنى كما قيد به في بعض المواضع **قوله** والوجوب
ينبغي ان تقيد بمغايرتها للوجود له على تقدير اتحادهما كما ظن من تساوقهما وتساويهما
لم يكن الوجوب ايضا من الامور العامة زائدا عليه الا ان يلتفت الى هذا الظن الضعيف
قوله وان كان كثير العروض باعتبار فان الكثير موجود واحد من حيث الاجمال
وموجود كثير من حيث التفصيل **قوله** وكالماهية والتشخص عند القائل بان الواجب
له ماهية مغايرة لوجوده وتشخص مغاير لماهيته فان قيل وان لم يقل بتينك المغايرتين
يحصل المطلوب بشمول مفهوم الماهية والتشخص لهذا الوجود الواجبي شمول
مفهوم الوجود اجيب بان حقيقته تعالى ليس الا فرد الوجود ومعنى شمول الماهية
والتشخص له ليس الا ثبوت جزئي من جزئياتهما فيه وليس لا جزئي لهما فيه تعالى الا ثبوتا ولا
لم يبق شيء ومما ذكرنا انه ما يغاير تشخصه لماهيته الا انه مغاير تشخصه لوجوده
له لو كان تشخصه نفس وجوده لم يكن امرا من الامور العامة زائدا عليه فاعلم
قوله ويكون البحث عنها ههنا على سبيل التبعية لعدم شمول العدم فان كون
الذات لا يعز قسم واحد من الاقسام الثلثة للموجود ولعدم شمول العدم والامتناع لشيء
من اقسامها الثلثة وعدم الاختصاص بواحد من اقسامها الثلثة لا يكون الا بشمول
القسمين او اكثر الا ان يقال عدم الاختصاص بقسم من اقسام الموجود اعم من عدم
التناول لشيء من اقسامه راسا فلم يختص النفي بنفي القيد **قوله** للامور العامة
ماهيتنا وللمفهومات بأسرها لا يقال هذا الذي ذكره ههنا مخالف لما ذكره في حواشيه
على شرح المطالع حيث قال لم يرد بالامور العامة المبحوث عنها في العلوم
الحقيقية الامور الشاملة للموجودات الذهنية والخارجية معا لان الحكمة

لا يبحث فيها الا عن اعيان الموجودات لا لانتفائه بعموم موضوع الكلام من الموجود
الخارجي حيث جعل موضوعه معلوما اعم منه من المعدوم **قوله** ويتعلق
بكل فن من المتقابلين عرض علمي قيد به لان الامور العامة كثيرة بهذا المعنى
فان الكم مع مقابله والكيف مع مقابله والاين والوضع والاضافة والمتى وان
يفعل كلها مع مقابلاتها شاملة لجميع المفهومات لكن لم يتعلق بالبحث عنها في الامور
العامة غرض كلامي **قوله** فلا يتجه ان باب على حدة تدل ما ذكره على جعل
الامور العامة في باب على حدة ولم يدل على كونها في الباب الثاني المقدم على الثالث
الذي في الاعراض وعلى الرابع الذي في الجواهر وعلى الخامس الذي في الالهيات الا
ان يستعان ههنا بكونها اعم من الامور المختصة فان للاعم حق التقديم على الاخص
منه **قوله** اي من شأنه ان يعلم كيلا يخرج ما لا يعلم بالفعل عن القسمة
قوله بالوجود الذهني الذي هو عبارة عن ثبوت نفس الماهية الخارجية
في الذهن لا عن ثبوت ظلها فيه والا لم يكن احد عالما بالشيء بالصور المساوية
له المطابقة له اياه **قوله** يتبعها اي في الذكر لا في الاستلزام **قوله** مما
يتبعهما **قوله** او لا قيد للامام الحرمين **قوله** اي لا بتبعية الغير فسر
بذلك كيلا ينافي اختصاص الموجود بالواجب لذاته لا يقال فعلى هذا لا يكون الوجود
موضوعا للتحيز بالذات لانا نقول معنى التبعية في التحقق لغيره ان لا يكون للتابع
في نفسه تحقق اذ التحقق مع قطع النظر عن متبوعه والعرض ليس كذلك
لانه في ذاته ونفسه له تحقق وان كان ذلك التحقق له مسببا عن غيره بخلاف الحال
له لا تحقق له في نفسه بل لمحله فما نسب اليه تحقق محله فالحاصل ان محل الحال
كالواسطة في العروض في تحققه كالسفينة بحركة جالسها فانه ساكن في نفسه ومتحرك
بحركتها ومحل العرض كالواسطة في الثبوت في تحققه بان يكون متحققا في نفسه وان كان
ذلك له مسببا عن الغير لكن لا بد ان يكون واسطة في العروض بل في الثبوت فقط

قوله لان صفة المعدوم معدومة اى صفة المعدوم دايما معدومة فلا يثبت
لان الحال يكون صفة المعدوم وليس بمعدوم بل حال واسطة بين الموجود والمعدوم
قوله لا انه يكون صفة له دايما لكن لان قال البهشمية بصفة جنس لا وجود
لغير هم منه ثم كلامهم فانه لا يصدق عليها انها قايمة بموجود فى الجملة لقيامها بالمعدوم
دايما حيث لم يوجد فرضها وانت خبير بان المراد من قوله صفة لموجود اختصاص
كونها صفة بالموجود بان لا يكون صفة بالمعدوم فحمله على معنى لا ينافى كونها صفة للمعدوم
اخراج للتعريف عن صفاته وكفى بهذا فسادا فيه كما قاله المحقق غير مرة فى مصنفاته
كما يعرفه المتتبع قوله هذا على مذهب من يقول الى قوم الهاشمية قوله
واما على مذهب من لم يقل بثبوت المعدوم كالقاضى واتباعه وبعض المعتزلة
كابى الحسين البصرى وابى الهذيل العلاف والكعبى ومتبعيه قوله او
قال ولم يقل باتصافه بالاحوال اى حال العدم كابن عياش من المعتزلة فاعلم
انه لو كان التعريف المذكور للحال ممن لم يقل بثبوت المعدوم او قال به ولم يقل
باتصافه بالاحوال حال العدم يكون صفة الموجود محمولا على ظاهره من الاختصاص
بالموجود ومن قال بثبوته وباتصافه بالاحوال حال العدم لو حذف عن تعريف الحال
الموجود لم يتجه السؤال بالاحوال القايمة بالمعدوم ايضا ولا يعم الصفة
القايمة بالمعدوم دايما لخروجها بغير المعدومة ولا الذوات لانحصارها فى الموجود
والمعدوم والحال ليس منهما ولا الصفات الموجودة لوجوب كون الحال
غير موجودة لكن التقييد بكونها صفة لموجود لتحقق التحقق التبقى فيها
قوله وهو مذهب اكثر المعتزلة اى غير ابى الحسين وابى الهذيل والكعبى
ومن تابعهم قوله ومذهب اكثر المعتزلة من غير ابى الحسين البصرى
وابى الهذيل العلاف والكعبى ومتبعيه قوله وهو المنفى المساوى
للممتنع والخياليات كبحر من زيبق وجبل من ياقوت والمركبات كالانسان ذى

راسين

راسين او عدم الراس مما لا تحقق له منفى عدم ايضا فلا مساواة بين المنفى والممتنع
الا ان يقال اراد بالممتنع الممتنع عندهم فان ما ذكر ممتنع عندهم وان لم يمتنع عندنا
قوله يسمى حقيقته من حيث وقوله يسمى تشخصا من حيث الحيثيتان اى
لا حقيقته تقرر فى الوجود لان الماهية والتشخص لا يسمى بهما بالحيثيتين بالتشابه
قوله لا على وجه ينضم فيه تشخص الى الماهية والمعرفة ظاهر بالتامل فان الموجود
ما الخارج عن المعدوم بماهية وهوية منضمة الى الماهية فى احد التحققين والهوية
فى الجزئيات المدركة بالحواس غير مضمومة اليها فى الذهن بل فى الخارج جاءت بها
الا ان الموجود فى الذهن يعرض له تشخص فى الذهن سواء كان تشخص جاء به
الخارج او حصل لم يكن موجودا فى الخارج على ما ذكر قوله وكل ذلك
تعسف كما تنبهناك عليه وايضا يلزم ان لا يكون تماثل بين الموجود والمعدوم الا ان
يراد بالماهية اعم من الحقيقية والاعتبارية فيعتبر الماهية المأخوذة بالوجود
مغايرة للماهية المأخوذة بالعدم ويلزم ان يكون التشخص للماهية فى الوجود
الخارجى فى احد التحققين فيكون لماهية الموجود تميز فى تحققه قبل انضمام
التحقق اليه لامتناع لحوق التميز بما لا تحقق له فى التحقق الخارجى والذهنى
الا ان يقال انه لا تميز مع التشخص لا قبله ويلزم ان لا يدرك العقل
الجزئيات والحق انه يدركها كالكليات لكن ارتسام الكليات فى العقل
وارتسام الجزئيات فى الالات الجسمانية ويلزم ان لا يكون للموجودات الذهنية
تشخص منضم اليها فى الذهن ولا بد منه قوله او يقبله معنى قبول
الممكن العدم لذاته انه يمكن له العدم نظرا الى ذاته لتساوى نسبته الى
طرفى الوجود والعدم لا انه يستقبل ذاته فى عرض الوجود له لان معنى القبول
هو الامكان الخاص المنافى للوجوب واللزوم اى فى الوجود كالواجب ولا فى
العدم كالممتنع قوله وسواء كان يوجد فى موضوع اى فى محل يقوم ما حل
فيه وهو العرض لا يقال الصفات تتحاصل الى ذاته تم متقومة بذاته تم فيلزم ان يكون

عرضا لان الحكماء لا يقولون بوجود الصفات له تعالى والتقسيم المذكور على رأيهم
قوله نعني لنا يقوم بما حل فيه احترز عن الصورة وفي بعض المواضع قولنا
يقوم ما حل فيه احترز عن الهيولى لانها محل لا يقوم ما حل فيها بل هي تتقوم به
فالوصف في كونه احترز عن الصورة وقوله في تعريف العرض الحال وفي كونه
احترز عن الهيولى وقوله في تعريف الموضوع قيد للمحل الشامل للهيولى
وموضوع العرض **قوله** سواء لم يوجد في محل كالجسم **قوله** او وجد
في محل لا يكون موضوعا كالصورة **قوله** فان المادة المتقومة بالصورة عندهم
لاحتياج الهيولى في بقائها الى الصورة ما فان قيل قد عد المحل بالقياس الى
الحال من العلل الناقصة سواء كان المحل مادة والحال صورة او موضوعا والحال
عرضا فيلزم ان يكون كل من الصورة والمادة علة للاخر قيل وردنا علة لبقاء
الهيولى هي الصورة المطلقة لا الصورة الشخصية والا يلزم عدم الهيولى
بعدم الصورة الشخصية وليس كذلك والصورة المعلولة للهيولى هي الصورة
المشخصة فمعلول الهيولى الصورة الشخصية وعلتها الصورة المطلقة
فلا دور **قوله** وقال المتكلمون الموجود اي في الخارج ان اريد به جميعهم كما
هو الظاهر والقسم الثالث من الحادث غير ثابت الوجود عند الاشاعرة كما
قال وما ليس متحيزا ولا حالا فيه لم يثبت وجوده عندنا وان اريد غيرهم يكون
القسم الثالث للحادث موجودا عند المعتزلة والكرامية لانهما ذهبا الى
ان له تعالى ارادة وكراهة حادثة لكن عند المعتزلة حدوثهما لا في محل وعند
الكرامية في ذاته تعالى بجواز قيام الحوادث بذاته تعالى عند الكرامية لا عند
المعتزلة كما هو عندنا غير جائز فيصدق على ارادته وكراهيته تعالى حادث غير
جوهر متحيز بالذات ولا عرض حال في المتحيز بالذات لانه ليس لهما حلول في
محل متحيز بالذات عندهما لانهما ليستا حالتين في محل عند المعتزلة وعند الكرامية
حلولهما في ذاته تعالى وهو غير متحيز بالذات والاحتياج الى حيز فلا يكون واجبا

وقال بعض الكرامية بقيام قول كن الحادث بذاته تعالى فخلف هذا القول او الارادة
مستندة الى القديمة وظهر في المخلوقات الى صدورها لكن يبعد تخصيص التقسيم
بغير الاشاعرة كل البعد في تقسيم الموجود الى اقسامه والاهم معرفة اقسامه مفصلة
على رأيهم لان المدون لبيان مذهبهم اصالة ومذهب غيرهم فيما خالفوا
ردا لا اثباتا فينبغي ان يحمل التقسيم على رأي كل المتكلمين ويعتبر استثناء القسم
الثالث مذهب غيرنا من ساير المتكلمين لا مذهبنا واما القول بان القسم
الثالث للحادث الذي سبق وجوده عدم اي ما ليس متحيزا ولا حالا فيه
قسم عقلي للموجود الحادث ولو في بادي الرأي على القول بامتناعه فمما لا ينبغي
ان يلتفت اليه **قوله** والحال في المتحيز هو العرض وفيه ان كلامه تعالى على رأي
المعتزلة اصوات وحروف يخلقها الله تعالى في غيره كاللوح المحفوظ او جبرئيل
عم او النبي عم وكل ذلك جسم متحيز بالذات فيلزم كون كلامه عرضا وليس بعرض
شيء من صفاته اتفاقا الا ان يقال معنى كونه تعالى متكلما راجع الى صفة الفعل
فانه عبارة عن كونه خالقها في اللوح او غيره وفيه ما فيه لانهم ذهبوا الى اطلاق
المتكلم بقيام الكلام بغيره والذي يقوم بغيره تعالى هو نفس الاصوات والحروف
لا خلقها فيه فان خلقها قائم به تعالى فعل من افعاله راجع الى القدرة او التكوين
او القادرية التي من قبيل الاحوال عند اهل الاعتزال **قوله** لم يثبت
وجوده عندنا يعني الاشاعرة كما فسر الشارح به في بعض المواضع **قوله**
لم نجد عليه دليلا لجواز ان يكون موجودا في الخارج وان لم نعلمه لان عدم
الوجدان لا يستلزم عدم الوجود وان لا يكون موجودا في الخارج سواء كان عدمه
من غيره بان يكون ممكنا لذاته او يكون عدمه من ذاته فيكون ممتنعا الوجود فح
لا يتجه عليه ان يقال ان جواز العدم الذي جعل قرينا بجواز الوجود في الشيء يكون
بمعنى امكان العدم امكانا خاصا فلا يكون متناولا للممتنع فكيف يصح تقسيمه

والممتنع

الى الممكن والممتنع بان يقول سواء كان ممكنا او ممتنعا ولذا امكن تصحيحه ايضا بان يجعل الجواز بمعنى الامكان العام بالقياس الى الوجود اولا بمعنى سلب الضرورة عن العدم وبالقياس الى العدم ثانيا بمعنى سلب الضرورة عن الوجود وجواز العدم بمعنى سلب الضرورة عن الوجوب يتناول الممتنع والممكن كما ان جواز الوجود بمعنى سلب الضرورة عن العدم يتناول الواجب والممكن **قوله** فمنهم من قنع بهذا القدر اى من الاشاعرة كما يدل عليه حرف الفاء **قوله** ومنهم من جزم بامتناعه وهم اكثر الاشاعرة وقول شارح التجريد وقد لحالة اكثر المتكلمين يدل على ان من ساير المتكلمين ايضا قايلا بامتناعه الا ان يجعل اكثر الاشاعرة اكثر المتكلمين اى جعل اكثرهم من اقلهم فان واحدا قد يعد الفا **قوله** احدهما انه لو وجد لشاركه البارى فى هذا الوصف الخ بالازم هذا القايل ان لا يوجد وصف مشترك بين القديم والحادث للزوم الامتناع بعينه ضرورة تحقق الاثنينية فالازم التركيب من المشترك والمميز فيهما فان الزم الامتياز والتركيب فى الاشتراك فى الوصف المختص به تعالى كالوصف الذى نحن فيه يكون الوجه الاول راجعا الى الثانى **قوله** فلو شاركه فيه لشاركه فى الحقيقة فالازم ح اما قدم الحادث او حدوث القديم وفيه ان عند مثبتى الاحوال من قدماء المتكلمين تماثل ذاته تعالى ساير الذوات فى الذات والحقيقة ويمتاز بالاحوال الاربعة التى هى الواجبية والحيية والعالمية والقادرية او الخمسة عند ابى هاشم فانه اثبت الالوهية عليه للاربعة مع قائلون بالتساوى فى تمام الحقيقة مع الاختلاف فى اللوازم وعند نفاة الاحوال من المتكلمين كالشيخ الاشعرى وابى الحسين البصرى ان ذاته تعالى تخالف الذوات ... الاشتراك بينها الا فى الاسماء والاحكام دون الاجزاء المقومة فيجوز عندهم اشتراك المختلفات فى الماهية فى اللوازم وهو معقول وقول القدماء من اشتراك الذوات فى الحقيقة

مع الاختلاف فى اللوازم غير معقول وفيه انه لما جاز اختلاف افراد الطبيعة الواحدة بالوجود والعدم بان يوجد بعض افرادها ويعدم بعضها دايما فلم لا يجوز ان يكون وجود بعضها مسبوقا بالعدم ووجود بعضها دايما بان يختص وجود علته بوقت وجود ذلك الفرد الحادث ولا يدوم وجود علة ذلك الفرد القديم الان يقال الاستدلال المذكور على منهج من لا يقيم سوى الله تعالى ولان ذاته تعالى لا يشارك ساير الذوات فى الذاتية والا لامتاز بخصوصية فيلزم التركيب فى ذاته المخصوصة فيكون ممكنا لا واجبا **قوله** لانسلم انه اخص صفاته تعالى لا يقال هذه مقدمة قد استدل عليها بان من يسال عن البارى تعالى لا يجاب الا بهذا الوصف فيكون اخص صفاته والمنع طلب الدليل على ما لم يستدل عليه لا على ما استدل عليه فلا طلب للدليل بعد الدليل لانا نقول منع هذه المقدمة راجع الى منع دليلها فانا نقول بوجوب حادث ليس بمتحيز ولا حال فيه كيف يسلم كون هذا الوصف اخص صفاته تعالى بل اخص صفاته التى لا يجاب السائل عنه تعالى الا به اما الوجوب الذاتى كما هو عند الحكيم واما كونه موجدا لكل ما عداه كما هو عند باقى الاشاعرة واما القدم كما هو عند المعتزلة فلا يجاب السائل عنه تعالى عند الحكماء الا بان يقال هو الواجب الوجود لذاته ولا يجاب السائل عنه عند الاشاعرة الا بان يقال هو موجد لكل ما عداه ولا يجاب السائل عنه عند المعتزلة الا بان يقال هو قديم فلا يتجه ان يقال ان الوجوب الذاتى ليس اصطلاح المتكلمين وكونه موجدا لكل ما عداه لا يساعده المعتزلة لقولهم بخلق العباد افعالهم الاختيارية وكونه قديما لا يختص به تعالى عند الحكيم لاثباتهم قدم العالم والزمان غيره تعالى واعندنا القول بوجود صفاته تعالى قديمة قائمة بذاته تعالى فليس شىء منها اخص صفاته تعالى عند المتكلمين اتفاقا **قوله** لانه لا يشاركه فيها غيره فى الوجوب الذاتى لو اصطلحوا عليه اتفاقا وفى كونه موجدا لكل ما عداه عند الاشاعرة وفى كونه قديما عند المعتزلة **قوله**

لا عند المعتزلة منه

منه الدعوى لا يخلو عن مصادرة لان كونه اخص صفاته أغا يتم لو اثبت انه ليس هناك
موجود حادث لا يكون متحيزا او حالا فيه فيتوقف مقدمة الدليل على ثبوت المدعى وفيه
بحث لان عدم موجود حادث لا يكون متحيزا او حالا فيه ليس نفس المدعى وفيه جرح
بل اعم منه لان المدعى عدمه مع امتناع وجوده فيلزم امتناعه على كون هذا الوصف
اخص صفاته المتوقف على عدم هذا الوصف في غيره تعالى سواء كان ممكنا وجوده فيه
او ممتنعا وتوقف ثبوت الاخص على ثبوت الاعم ليس بمصادرة لان الثبوت الاعم
لا يتوقف على ثبوت الاخص الا ان يقال لو لم يمتنع حادث لا يكون متحيزا ولا حالا فيه
بل معدوما ممكنا كان الزم من نفي وجوده محال وقد لزم منه لا يجاب السائل
عنه تعالى فيما انه لا يكفي في التوحيد عدم موجود غيره وان لم يمتنع كيفي في تميزه
تعالى عن سائر الموجودات صفته غير موجودة في غيره تعالى وان لم يمتنع وجوده في غيره تعالى
الا ان يقال انه لم يمتنع حادث غير متحيز ولا حال فيه لاحتمل وجوده فبالنظر الى
احتمال وجوده وجوازه لا يتميز الواجب عن ذلك المحتمل الوجود بهذا الوصف
فلا يليق الجواب به السؤال عنه تعالى ليتميز عن الموجودات بالمرة تميزا تاما انه لا يكون
اخص صفاته تعالى **قوله** وقيل لا يتصور اصلا والا لزم اجتماع مثلين ضرورة
ان النفس موجود فلو حصل فيها ماهية الوجود يلزم ما ذكرنا وجوابه منع مماثلة الماهية
الذهنية والخارجية مع ان الحكم بامتناع التصور يستلزم التصور **قوله**
فان بداهة التصور صفة خارجة عنه لامتناع دخول ما هو من قبيل المعلوم
في العلم لكون المركب من العلم وما ليس بعلم غير علم خارجا عنه لانه لو دخل بداهة
التصور فيه لا يطلب حتى يرد عليه انه لا يلزم من كون حصول نفسها ضروريا
لا حصول العلم بها لجواز الاستدلال على العلم بها ولامتناع طلب جزء التصور
بالدليل البرهان الذي يطلب به التصديق اليقيني واما نسبة البداهة
الى التصور فمما لا يتصور دخوله في شيء من طرفيه ولذا كان مما يطلب بالدليل الكم

نظريا **قوله** او نقول بعد التنزل الى كونه كسبيا وحمل هذا على الاستدلال
الآخر على بداهة تصور الوجود لا على التنزل الى كونه تصور وجودي نظريا بناء
جعل الدليل الكاشف ثانيا لا ثالثا فان حمل على انه بدل الاول لا يساعده سياق كلام
المص ولا كلام الامام فانه صريح في تسليم ما ذكر **قوله** فاتجه الاشكال بان
الكلام في اكتساب التصور الى فانه ولئن جاز حمل التصور على التصور المطلق المقابل
للتصديق المرادف للعلم والادراك وحمل الدليل على الطريق لو كان المراد التصور
الساذج لكن ذكر المقدمة الموجبة التي حكم فيها بوجود المحمول للموضوع يأبى كل
الاباء عن ارادة التصور الساذج فرد المص على الامام بعد عدم الجزم من ان تصور
وجودي اظهر في التصور الساذج من العلم فيه كما ان العلم اظهر في التصديق من التصور
قوله كذلك لا تعريف عن مفهومين سلبيين لان السلب لا يعقل الا
بالقياس الى الثبوت لا يقال يعرف الباري تعالى بانه غير متحيز ولا حال في المتحيز وهما
سلبيان يمنع مساواة الباري تعالى بوجوده في الارادة والكلام الحادثين عند
الكرامية لقيامها بذاته تعالى عندهم وكذا عند المعتزلة لانهما غير متحيز بالذات
لانه ليسا بجوهر ولا حال في المتحيز بالذات وايضا يعقل غير المتحيز بالذات و
يعقل غير الحال فيه بالقياس الى ثبوتهما فيدخل في التعريف المتحيز بالذات والحال
فيه **قوله** وانه لا يستدعي تصور وجودي الكنه باعتبارها لا يقال
المحمول لما انا موجود هو الوجود لا وجودي لان هذا التصديق مسبوق بتصور
نسبة الوجود الى انا فلا بد ان يكون بينهما كالطرفين والا لم يحصل الحق لا يعقد
الكسب **قوله** كان اللازم منه بداهة تصور الوجود المطلق بوجه ما
هذا على تقدير كون الوجود ذاتيا لما تحته واما على تقدير عروضه لها كما ذكر
الحكماء فلا اصلا لانه لا يلزم تصور العارض من تصور المعروض فضلا عن لزوم
بداهته **قوله** لجواز ان يكون هذان المفهومان عارضين بحقيقتهما

كالسواد مع المسود فان مفهوم السواد داخل في الاسود مع كونهما خارجين عن
حقيقة الجسم الاسود عارضين له **قوله** كان اللازم وجوده في الذهن الخ اي
الموصل من المعرف والدليل في الذهن فيلزم حصول الوجود المطلق بنفسه في الذهن
في ضمن وجود المعرف الخاص والدليل الخاص فيه ولا كلام فيه بل الكلام في تصور الوجود
المطلق وعلم بانه لا يلزم من حصول الشيء في الذهن حصوله فيه **قوله** فيكون
تصور الموجود والمعلوم بل الوجود والعدم بديهيا لا يقال الموجود معروض
الوجود وقد سبق انه لا يلزم من تصور المعروض تصور العارض لانا نقول ما سبق
عدم لزوم تصور العارض من تصور ذلك المعروض لا عدم لزوم تصور العارض
من تصور المعروض من حيث انه معروض لذلك العارض فان تصور المعروض
من حيث انه معروض لعارض مخصوص يمتنع بدون تصور ذلك العارض والتحقيق
ان الوجود المطلق وان كان مغايرا للموجود ولا فرق عند الحكماء لكنه محمول في
التصديق البديهي فيلزم بداهته من بداهته على القول بان التصديق البديهي ما يكون
جميع اجزائه بديهيا على ما يراه الامام لا على القول بان التصديق البديهي ما كان
الحكم فيه بديهيا وان كان تصوراته نظريا كما هو مذهب الحكماء **قوله** وكذا
يتوقف هذا التصديق على تصور تغايرهما الذي هو الاثنينية او مستلزم لتصورها
لان كل غيرين اثنان اتفاقا فاما ان يكون الغيرية مع الاثنينية لا التغاير فهو مختلف فيه
فان الجمهور قالوا بالاستلزام وقال مشايخنا لا يستلزم الاثنينية التغاير
لتحقق الاثنينية بين الصفة والموصوف والكل والجزء ولا تغاير بينهما عند
المشايخ لان التغاير في اصطلاحهم جواز الانفكاك من الجانبين ولا ينفك
الكل عن الجزء والصفة عن الموصوف ثم ضمير هو في قوله هو الاثنينية ان كان راجعا
الى تصور التغاير يقدر التصور مضافا الى الاثنينية لان تصور التغاير ليس نفس
الاثنينية بل هو تصور الاثنينية بناء على ان الغيرين اثنان اتفاقا وان كان ضمير هو

راجعا الى التغاير لا يحتاج في حمل الاثنينية عليه هو الى تقدير فان التغاير هو الاثنينية
ولكن التغاير ان لم يكن نفس الاثنينية يكون مستلزما اياها نفسها لا لتصورها
ويمكن ان يكون عطف قوله او مستلزم لتصورها على المقدر الذي هو قوله
فتصور التغاير تصور الاثنينية بناء على ان التغاير هو الاثنينية او تصور
التغاير مستلزم لتصورها اي تصور الاثنينية بناء على ان التغاير مستلزم
للاثنينية لا نفسها فيكون تصور الملزوم الذي هو التغاير مستلزما لتصور لازمه
الذي هو الاثنينية **قوله** لم يكن الاستدلال اي لم يكن الاستدلال بتقدم علم الكلي
من الجزئيات بالكلي على تلك الجزئيات لانه يلزم تقدم الشيء على نفسه من حيث العلم
اي تقدم علمه على علمه واما الاستدلال بالكلي الماخوذ من الجزئيات على تلك الجزئيات
لا ممن اخذ الكلي منها بل من غيره مستجدا فليس بدور كما ان المستدل بالقواعد الكلية
على الاحكام المندرجة تحتها غير المتقن للقوانين الذي اخذ القواعد منها
واما معرفة المتقن للقوانين الاخذ من الجزئيات الجزئيات من القوانين فدور
بلا ريبة **قوله** ويدعي انه بالكسب فانه لم يعترف بذلك يقول لا يلزم
من امتناع كون تصور الوجود كسبيا كون تصوره بديهيا بجواز امتناع
تصوره بالكنه **قوله** وان لم يكن بسيطا بل مركبا فاجزاؤه اما وجود لكن
وقد توهم ان مراد المستدل بكون اجزاء الوجود وجودات كونها نفس مفهوم
الوجود فيلزم المساواة وهو محال قطعا لان الجزء داخل في الكل غير داخل في
نفسه وتوهم ان المانع منه هو ايباء لفظ المساواة لان الا يتوهم ان يقال
بكون الكل عين الجزء وليس شيء منهما بشيء فانه لو اريد بكون اجزاء الوجود انه
كونها عين مفهوم الوجود يكون المراد بقوله او ليست بوجودات سلب كونها
عين مفهوم الوجود فيجوز ان يكون الوجود صادقا عليها صدقا ذاتيا او عرضيا
فلا يلزم فساد الشق الثاني من الاستدلال اعني كون الوجود محضا بالنسبة بوجود

والكل م

بل ليس المراد الاصدق الوجود اعم بل على ان يكون طبيعة نوعية لما صدق عليه
كما يقوله المتكلم وحاصل الجواب انه ان اريد بمجرد الصدق اعم من كونه ذاتيا او
عرضيا لا يلزم المساواة وان اريد الصدق على انه طبيعة نوعية لما صدق عليه
لا يلزم من انتفاء كونه عرضيا لما صدق عليه فلا يلزم كون الوجود محض التلبس بوجوده
قوله فيكون الجزء مساويا للكل في الماهية منه انما يلزم من كون اجزاء الوجود
موجودات ولو كان كل واحد من تلك الاجزاء التي هي موجودات نفس الوجود الكل
واما لو كان الوجود الكل مع قيد فلا يلزم ذلك المساواة الا ان يقال وان لم
يلزم ح ابتداء لكن يلزم انتهاء لانه اذا كان صدق الوجود الكل على اجزائه التي هي
موجودات صدقا ذاتيا فالمخلص ان يكون صدقه عرضيا لا ذاتيا كما سيأتي وقد
توهم ان مساواة الجزء للكل انما يبطل في الماهية المعقولة اي المركب الذهني لا
تساوي جزؤه في الماهية المعقولة له لا بد في المركب من زايد على كل جزء معين
هو الجزء الآخر ولا بد من امتياز الاجزاء والكل فيه فان لم يعتبر مع كل جزء جزء
غير الماهية المشتركة بينها وبين الكل المركب منها فلا تعدد ولا تركيب اصلا
وان اعتبر مع كل جزء امر غير الماهية المشتركة بينها وبين الكل المركب منها
فان لم يعتبر ذلك الزايد في كل جزء في المركب منها بل في كل جزء لا يكون الجزء مساويا
للكل في الماهية لان في كل جزء ما ليس في الكل المركب وان دخل الزايد على الماهية الذي
في كل جزء جزء في الكل لا يكون الكل مساويا للاجزاء لان ما في كل جزء غير ما في الجزء
الآخر فيكون كل جزء مغايرا للآخر وللمركب منها واما في المركب الخارجي فيجوز
ان يساوي الكل والجزء في الماهية كالبسائط العنصرية فان حقيقة كل
قطرة داخلة في البحر وحقيقة البحر ماء لا غير وفيه تغافل لان المركب الخارجي
ما يمتاز اجزاؤه في الخارج كالسرير والدار مثلا ولا يجوز مساواة اجزاء
الخارجية في الخارج لان كل جزء داخل في المركب وليس داخلا في الجزء الآخر

من المركب واما كون ماهية الماء واحدة في البحر وقطراته فهو وهم لان البحر لا تركيب
فيه في الخارج لانه لا تمايز بين اجزائه بل هو متصل واحد لا جزء فيه بالفعل واما عند
المتكلم فاجزاؤه واجزاء اجزائه فهو الجزء الذي لا يتجزى فاجزاء البحر اكثر من
اجزائه فلا تساوي على انا نفرض ان خارجيا ليس له ماهية عقلية قوله
فيكون ذلك الامر الزايد الحاصل عند اجتماع الاجزاء وقيل ان الزايد الحاصل
عند الاجتماع المجموع اي مجموع الاجزاء بحيث لا يخرج عنها شيء وهو المغاير
لكل واحد من الاجزاء لان كل واحد جزء له فليس التركيب في معروض الوجود
بل فيه نفسه قوله علل الوجود ومعروضاته ولقائل ان يقول كيف
يكون الامور المتعددة المعروضة للوجود علة له ونسبة المعروض الى
العارض بالامكان ونسبة السبب الى المسبب بالوجوب وقد قالوا
ان المعروض جزء علة العارض لا تمامها الا ان يقال ذلك عند الحكيم لا عند
المتكلم كما قالوا بكونه فاعلا للاوصاف الذاتية وقابلا لها ويقال هو
الاجزاء والعلل مع اجتماعها او يقال عند الحكماء عدم جواز كون الشيء قابلا
وفاعلا مبني على كونه واحدا حقيقيا من جميع الوجوه والآجاز في المتعدد تعدد
الاثر من القبول والفعل قوله فيكون التركيب في فاعل الوجود او قابله
على منع الخلو دون منع الجمع اي ان اعتبر كون الوجود مسببا من اجتماع
الاجزاء اي من الاجزاء المجتمعة كان التركيب في سبب الوجود وفاعله لا في
الوجود نفسه وان اعتبر كون الوجود عارضا للاجزاء كان التركيب فيه نفسه
والمقدر كون التركيب في الوجود نفسه فعلى كلا الاعتبارين يلزم ان لا يكون
التركيب في الوجود بعد فرضه مركبا فان قلت صرح اولا ان الوجود مسبب
من اجتماع الاجزاء والاجزاء معروضة له وصرح ثانيا بان التركيب في علل
الوجود او معروضاته وثالثا بان الاجزاء علل الوجود ومعروضاته قلت

وقد اشرنا ان معنى كون الوجود مسببا من اجتماع الاجزاء كونه مسببا منها من حيث كونها
مجتمعة فيكون السبب الاجزاء والاجتماع شرطا لتاثيرها فيصح القول بكون الاجزاء
علل الوجود ومعروضاته ويكون التركيب في فاعل الوجود او قابله او نقول ان الكل
الوجود مسبب لاجتماعها اي الاجزاء كان الاجزاء معروض السبب ومعروض السبب
ما يتوقف عليه السبب فيكون سببا ايضا للمسبب بلا ريبة ولو كان سببا بعيدا **قوله**
او بالعدم فيلزم اجتماع النقيضين بناء على ان في الاجزاء وجود الوجود عبارة عن
اجزاء وقد فرض عدم كل واحد من الاجزاء فاجتمع الوجود والعدم فيها لكن محل الوجود جميع
الاجزاء ومحل العدم كل واحد من الاجزاء فلا تناقض اصلا لاختلاف محل النقيضين واتحاد
المحل شرط لتحقق التناقض لا يقال عدم الجزء ملزوم لعدم الكل فيكون الوجود
والعدم معا في الاجزاء جميعا فيقال ليس الوجود عارضا لاجزائه جميعا بل هو عبارة عن جميع
اجزائه وعدمه من عدم كل جزء منه لا ان يتصف نفس الوجود بالعدم لكن لا هو الماء
بل اشتقاقا ولا محذور فيه كما سيأتي **قوله** اما ان يتصف بوجود مع او بعد
اي مع الوجود الذي هو المركب او بعده وقد يتوهم ان الترديد بين المعية والبعدية
والقبلية ان كان بالنسبة الى نفس الوجود يجوز ان يتاخر وجود الجزء عن الكل لان جزء
الكل نفس الجزء لا وجوده وانت خبير بانه يلزم ان يتصف اجزاء الوجود في مرتبة
كونها اجزاء بافراد الشق الثالث الا يرى ان المفروض في الشق الاول كون جزء
الموجود موجودا ولم يكن بعد الكل موجودا فكيف جزء موجود بل يكون جزء امعد ولم
وتوهم ذلك المتوهم ايضا ان الترديد المذكور بالنسبة الى وجود الوجود يجوز
ان يتصف جزء بالوجود قبل الكل وانت خبير بان الترديد بالنسبة الى نفس وجود
الوجود الا يرى ان قوله ان كان الجزء موجودا قبل الوجود فالمركب يلزم تقدم الشيء
اي الوجود على نفسه ولو لزم ذلك لم يتقدم وجود الجزء للموجود لم يجب تقدم وجود
الجزء على وجود الكل بل لم يجز فلا تغفل عن امثال هذه المغالطة **قوله** فليس الجزء

بحسب وجوده متقدما على كله مع ان الجزء متقدم على الكل ان كان جزءا ذهنيا يتقدم ذهنا
وان كان جزءا خارجيا يتقدم خارجا **قوله** فيتقدم الشيء اي الوجود على نفسه لان هذا الكل
الوجود الذي قبل الوجود والمركب منه عينه لا مغاير له واما لما تغاير افلا يلزم تقدم الشيء
على نفسه **قوله** فالوجود محض ما ليس لوجود وفيه ان الوجود ليس نفس ما ليس
بوجود بل هو نفس امور كل واحد ليس بوجود فالوجود كل والعدم في اجزاء الكل فلنعم كون
الوجود محض امور كل واحد منها غير وجود وجملتها وجود كما ان اجزاء البيت غير بيت
ومجموعها بيت واجزاء المعجون ليست بمعجون ومجموعها معجون **قوله** واما تعريفه
بالرسم فلوجهين احدهما ان الرسم لا يفيد معرفة كنه الحقيقة لان دلالة الرسم
لا يكون طريقا كليا الى معرفة كنهه ولكن لا يفيده وان دلالة انه لا يكون لمن يقال له
ولو جزئيا فممنوع لجواز ان يكون لبعض من الرسوم خصوصية يفيد معها معرفة كنه
المرسوم **قوله** ولا اعرف من الوجود بالاستقراء فانا تتبعنا المفهومات فوجدنا
الوجود اعرف وفيه ان الاستقراء لا يفيد اليقين الذي هو المطلوب في المباحث
العقلية في العلوم القطعية الا ان يدعى كونه تاما ولا يتم الدعوى بلا دليل وايضا
المفهوم والشيء اعم لغة من الوجود والاعم اعرف من الاخص لقلة شرائطه كما يجيء
من المص بعينه الا ان يعم الوجود الذهني **قوله** وايضا فهو اي الوجود اعم
المفهومات والاعم جزء الاخص والجزء اعرف من الكل وفيه ان المفهوم اعم من الوجود
وكذا مفهوم الشيء لغة والممكن العام وغيره من المفهومات الشاملة للموجود والمعدوم
الا ان يؤخذ الوجود بحيث يكون في الاطلاق شاملا للوجود الذهني ايضا فلا وجود
للمفهوم بدونه اصلا ويوجد الوجود بدون المفهوم الذهني في الخارج فيكون الوجود
اعم من جميع المفهومات **قوله** من غير عكس اي لا يتوقف معرفة الجزء من حيث
الماهية على معرفة كذلك وان توقف معرفة كل منهما على الاخر من حيث هو جزء وكل
قوله فالاولى في الجواب اي الاولى من جواب المص على تقدير كون الوجود

مفهوما واحدا مشتركا بين خصوصيات الوجود لنا ان يقال الخ **قوله** وعلى

الثاني يلزم اجتماع النقيضين اقول لا يلزم ذلك لان الدليل في جميع الاجزاء بل جميعها

نفسها وليس الدليل في كل واحد واحد من اجزاء الدليل لا يقال لو فرض عدم الدليل عن كل

جزء منها وعدم الجزء يستلزم عدم الكل فيلزم ان يكون الدليل عدمها لانا نقول

لا يلزم من كون معروض عدم الدليل اجزاء الدليل جزءا لها كون ذلك العدم جزءا لها لجواز

كون المعروض جزءا دون العارض نعم لو لزم من ثبوت عدم الدليل لاجزائها عدم اجزائها

في نفسها للزم اجتماع النقيضين كما يلزم من كون اجزاء الوجود معدومة عدم الوجود

في نفسه وان لم يلزم ذلك من كون المعروض جزءا كون العارض جزءا اي من استلزام

جزئية المعروض جزئية العارض لعدم ذلك الاستلزام **قوله** فانه موجود

فقط فان قلت كيف يكون موجودا وهو متصف بالوجود المتصف بالعدم

وصفة صفة الشيء صفة لذلك الشيء قلت ذلك انما يكون لو كانت صفة

الصفة محمولة بالمواطاة على الصفة والصفة على الشيء محمولة ايضا بالمواطاة فان

للاعراض القائمة بالاجسام كلها متصفة بسلب الجسم عنها الصدق قولنا الكيفية

القائمة بالجسم غير جسم وكذا الكمية القائمة به ليس بجسم وهكذا لكن تلك الا

لا يحمل على الاجسام بالمواطاة لانه لا يقال الجسم عرض بل ذو عرض فلم يلزم من اتصاف

العرض بسلب الجسم واتصاف الجسم بالعرض اتصاف الجسم بلا جسم **قوله**

نعم يلزم لنا فانا اخذ النقيضين بالاخر بطريق الاشتقاق وليس بمحال وانما

المحال ان يتصف احدهما بالاخر مواطاة كان يقال مثلا الوجود عدم فان قلت

لو قلنا الكلي ليس بكلي والجزئي ليس بجزئي والجنس ليس بجنس والنوع ليس

بنوع والفصل ليس بفصل والعرض العام ليس بعرض عام والخاصة ليست

بخاصة والحيوان ليس بحيوان والانسان ليس بانسان واريد بالموضوعات

في هذه القضايا الطبيعية الطبيعة وبالمحمولات المسلوبة ما صدقت هي عليها

صحت هذه القضايا مع ان فيها اتصاف الشيء بنقيضه سواء كانت تلك القضايا معدولة

المحمول او سالبة قلت نقيض كل شيء رفعه فنقيض الطبايع والمفهومات المنطقية

رفعها لا سلبها عما صدقت هي عليها فان الاول عنها والايجاب سلبها عليها فافهم

قوله وليس المراد بالصفة ما يكون خارجا عن الشيء الخ وهو دفع اعتراض لو سلم

كون الكل صفة للجزء لا يكون بالمعنى الممتنع فان الممتنع كون الكل صفة للجزء بمعنى

كونه خارجا عنه قائما به فانه حينئذ لا يكون العارض بمعنى القائم بالشيء قائما بتمامه

بل بمعنى حمل الكل على جزئه وهو غير ممتنع لجواز ان يقال الناطق انسان مع ان الناطق

جزء للانسان **قوله** او داخلا فيها او خارجا عنها اقول ولا استحالة

في كون الخارج عن الشيء غير خارج عنه بجميع اجزائه بخلاف الحال فانه لو لم

يحل فيه بتمامه بل ببعضه لم يكن الحال فيه الا ذلك البعض **قوله** وهو تصريح

باثبات الواسطة بين الموجود والمعدوم لا يقال ليس هذا بتصريح الواسطة

لجواز ان يراد بقوله اجزاء الوجود لا يتصف بهذا ولا بذاك ما اريد بقولهم

الوجود لا يرد عليه القسمة بانه موجود او معدوم لكونه مرددا بين الشيء

وسلبه وهو غير معقول وقد صححه الشارح وبين انه لا يلزم هذا القول بالحال

كما توهم فلا يلزم الحال ايضا فيما في معناه مما نقله المص بقوله وقد يقال في حل الشبهة

لا يتصف اجزاء الوجود بهذا ولا بذاك لانا نقول القول بان الوجود لا يرد عليه

القسمة ظاهر في منع كون الترديد بين الشيء وسلبه ترديدا مقبولا معقولا ولذلك

نسب فيه الاعتراف بالحال منه الى التوهم واما القول بان اجزاء الوجود لا تتصف

بالوجود ولا بالعدم في جواب من قال تتصف اما بالوجود او بالعدم فعلى الاول

لا يكون الصفة بتمامه متصفة وعلى الثاني يجتمع النقيضان فالوجود لا جزء له فهو بسيط

فالظاهر منه منع الحصر لا منع مقبولية الترديد فتأمل **قوله** كما ان الوجود

منهم كذلك فان قيل لو كان الوجود واجزاؤه حالا لم يكن المحل موجودا

قيل قيام الوجود به فلا يصدق تعريف الحال على الوجود بانه قائمة بالموجود قلنا
قيام الحال بالموجود في الجملة لا يستلزم وجود محله قبل قيامه به بل يجوز وجود
محله مع قيامه به **قوله** لان الحد في المشهور انما يتوقف على التركيب من الجنس
والفصل وانما قال في المشهور لانه في التحقيق يكون تحديد المركب الخارجي بالاجزاء
الخارجية كما يكون تحديد المركب العقلي من الجنس والفصل بهما **قوله**
بل التمايز بينهما في الوجود وتقدمها على النوع بحسب الطبيعة في الذهن دون الخارج
فان قيل لو تمايز اجزاء الوجود في الوجود الذهني لا يجوز وجودها فيه مع وجود
الكل فيه ولا يصح لوجوب تقدم اجزاء المركب الذهني بحسب الوجود الذهني عليه
كما يجب تقدم اجزاء المركب الخارجي بحسب الوجود الخارجي عليه ولا يجوز ايضا
وجودها فيه قبل وجود المركب فيه والا يلزم تقدم وجود اجزاء المركب الذهني
ذهنا عليه فيه وذلك وان لم يكن محالا في ساير المركبات الذهنية مما يغاير الوجود
المركب فيه فضلا بل واجبا فيها لكن ذلك محال في نفس الوجود لانه يلزم تقدم
الوجود الكلي ذهنا على نفسه فيه لا بمعنى تقدم ماهية الوجود الكلي على وجوده
في الذهن وعلمه فيه لجواز ان لا يلتفت الذهن اليها فيه بل بمعنى كون نفس الوجود
الكلي في الذهن متقدما على نفسه فيه حيث اتصف بها اجزائه قبله فيه فرضا وذلك
حصول الوجود الكلي قبل حصوله اي تحقق المركب في الذهن قبل تحققه وهو
تقدم الشيء على نفسه وذلك يستلزم وجوده حال عدمه وهو اجتماع النقيضين
فاندفع ما يتوهم من ان اللازم تقدم علم الجزء في الذهن على علم الكل فيه وهو جايز
لان الوجود الذهني عبارة عن العلم قيل غايته لزوم تقدم الشيء على نفسه بحسب
اعتبار الذهن وله تصور كل محال واعتباره لانا لا نمنع في التصور لان للذهن
ان يعتبر وجوده قبل وجوده فكيف لا يكون له اعتبار الوجود نفسه بجزئه في الذهن
قبل وجوده فيه فافهم فان هذا الاعتبار لا يكفي في التقدم الخارجي لاجزاء الوجود

عليه في الخارج لانه محال كتقدم الوجود على نفسه في الخارج باعتبار الذهن تقدمه
على نفسه في الذهن وايضا التحديد وان كان بالاجزاء الذهنية لكن ليس باعتبار
تمايزها فيه بل باعتبارها مع
مع قطع النظر عنه فلا تحديد الا بالمحمولات ولا حاجة في الاجزاء المتمايزة من حيث
انها اجزاء متمايزة بل من حيث قطع النظر عن تمايزها واتحادها معا فافهم
سهو انتبه للعصم مد
قوله ولا يلزم الا كون الوجود مركبا فان قيل الحصر ممنوع فانه لو كان اجزاء
الوجود معدومات وعدم الجزء ملزوم لعدم الكل يكون الوجود نفس نقيضه ايضا
بنقيضه لا الجزء فقط كما يدل عليه قوله الا كون الوجود الخ اجيب بان قصر اللازم
المستفاد من هذا القول ليس حقيقيا بل بالقياس الى لزوم كون الوجود
محضا ليس بوجود اي لا يلزم ذلك مما ذكر في الدليل بل هذا وان كان لزوم هذا
معنى لزوم شيء آخر لا يضره **قوله** فان صفة الجزء ليس من امر المركب والا
يلزم ان يكون المركبات التي تركبت من اجزاء متصفة بنقيض تلك المركبات كاجزاء
البيت المتصفة كل واحد منها بانه ليس بيت واجزاء المعجون التي اتصفت
كل واحد منها انه ليس بمعجون وغيرهما من المركبات الخارجية والذهنية ايضا
معدومات بل عدمات وهذا سفسطة ظاهرة لا يجوز ان يتفوه به عاقل له
له في تمييز **قوله** فان من لا يسلم كونه بديهيا ويدعي انه كسبي كيف يسلم
انه لا اعرف منه الخ ويمكن ان يقال كما ان تصور الوجود بديهي كذلك التصديق
بانه لا اعرف منه بديهي فلا منع على ان المطلوب بهذه الوجوه التنبيه بالنسبة
الى الاذهان القاصرة فلا يفيد المنع **قوله** بل نقول كونه اعرف يتوقف الخ
لا يقال كونه اعرف ليس موقوفا عليه لكونه بديهيا لجواز ثبوت اصل البديهية
بلا اعرفية لانا نقول سلمنا ذلك لكن الكلام على تقدير كون الاعرفية دليلا
للبديهية مع توقفها عليها وقد لزم توقف البديهية على الاعرفية من الاستدلال بالا عرفية
عليها فدار لكون الدليل اعرف من المدلول موقوفا عليه للمدلول علما والحاصل انه لا شك

في توقف العلم باعرفية الوجود على العلم ببداهته فان ما لا يعلم بداهته لا يعلم اعرفيته
والعلم للبديهة لتصور الوجود وان لم يكن متوقفا على العلم بكون تصوره اعرف
يكون الاعرفية زايدة على البديهة لكنا عرفنا الوجود لو لا جعلت دليلا لبداهته
وبداهته متوقفة على اعرفيته من جعلت دليلا عليها دار بلا ريب **قوله**
على كونه بديهيا اي وما كونه بديهيا وان لم يتوقف على كونه اعرف لكون اعرفيته
زايدة على بداهته لكن المستدل لجعل البديهة متوقفة على الاعرفية حيث استدل
على البديهة بها فدار واكثر ما يلزم من الدور انما يلزم من مقدمة ثابتة ومقدمة
جارت من فرض واعتبار شيء وان لم يكن واقعا **قوله** ومما ذكرتم من
الاستقراء وهذا رد لما يقال انما يتوقف كونه بالاستقراء كما ذكر المستدل
قوله فلا يلزم من تصور الاخص ولو بالكنه تصور الاعم فضلا عن
لزوم تصور الاعم بالكنه وعدم لزوم تصور من تصور الاخص بالوجه كونه اعرف على كونه
بديهيا لو لم يعرف كونه اعرف بغير كونه بديهيا فانه يعرف ذلك **قوله** فجاز ان يوجد
العلم بالخاص دون العلم بالعام هذا الجواز ظاهر لو كان العام عارضا للخاص واما
لو كان العام ذاتيا له فكيف يجوز العلم بالكل بدون العلم بالجزء قلنا يكفينا في ذلك
الحكم ما كان يكون العام عارضا للخاص على انه يجوز ان يكون علم الكل اجماليا لا تفصيليا
فلا يلزم من ذلك الا علم الداخل فيه اجمالا لا تفصيلا وفي ذلك يكفينا في نفي معرفة العام
بالكنه عند معرفة الخاص ولا يحتاج الى ما يريد عليه وهذا الجواز على القول بالفاعل
المختار واما على قول الحكماء من وجوب الفيض منه تعالى عند اجتماع الشرايط وارتفاع
الموانع فلا يجوز العلم بالخاص بدون العلم بالعام ابدا لكون فيضان العام اكثر من فيضان
الخاص فضلا عن العلم بالخاص بدون العلم بالعام **قوله** قلنا ذلك الذي ذكرتم
انما هو بالنسبة الى تحقق العام والخاص في الهويات لان العموم والخصوص انما يعرض للشيء
باعتبار ذلك وانما نظرنا ما ذكرنا في مفهومات وطبايع صادقة على الموجودات الخارجية

او الذهنية لان مفهومات لا صدق لها على ما في الخارج او الذهن كاللاشيء واللاممكن
العام **قوله** لو لا علاقة بين الصورتين الذهنيتين بحسب تحققهما في الذهن
اي علاقة لا يجوز معها حصول صورة الخاص بدون صورة العام كما لا يجوز حصول
صورة الخاص بدون صورة العام بحسب التحقق الخارجي بناء على عموم الفيض منه جل
عند اجتماع الشرايط وارتفاع الموانع وعلى قلة شرايط العام وموانعه من شرايط
الخاص وموانعه وعلى كثرة فيض قليل الشرايط والموانع وقلة فيض كثير الشرايط
والموانع **قوله** نعم لو كان الاعم جزء الاخص وكان معلوما بالكنه
كان شرط تحقق الاعم في الذهن شرطا لتحقق الاخص فيه وكذا معاند التحقق الاعم فيه
ولكنهما ممنوعان فيما نحن فيه بجواز كون الوجود عارضا لما تحته كما هو الحق وكون
ما تحته غير متصور بالكنه فلم يثبت انتفاء من بين المنفيين لم يثبت عدم كون الوجود
مرسوما وانت خبير بعد ثبوتهما فلا يثبت عدم الرسم له **قوله** فانه ليس شيء
منهما بديهيا فانه ليس شيء مما يقال له موجود ضروريا سواء كان ماهية حاصلة او
وجها واعتبارا لها فلا تسلسل بجواز انتهاء الوجود والحقايق الموجودة الى الاولى
قوله لنا البديهي بعض وجوهها لا يقال وح يلزم التسلسل في تصورات
الوجود بل ويلزم عدم امكان تعقل شيء لان الوجود حقيقة من الحقايق لانا نقول
الموقوف على بداهته كنه الماهيات الموجودة ولا يلزم وجوب كنه الوجود فلا يلزم
التسلسل وامتناع تعقل شيء من الماهيات **قوله** واما زايد عليها كما هو مذهب
غيره فيكون الوجود من عوارضها لا يقال لا يلزم من عدم كونه عينا في الماهيات كلها
عدم كونه زايدا على الماهيات كلها ولا كونه عارضا لها بجواز ان يكون جزءا لها باسرها
او جزءا من بعضها او عينا للواجب زايدا على الممكنات كما ذهب اليه الحكيم لانا نقول
الكلام على مذهب غير الشيخ ومن تبعه من المتكلمين لان مذهب ساير المتكلمين كون
الوجود زايدا في الكل **قوله** فتعقل الوجود الخ ولقايل ان يمنع التفريع

بناء على قول المستدل فى المقدمة السابقة يكون بعض وجوه الماهيات بديهية لفح يجوز
يكون الوجوه على تقدير زيادته على الماهيات من الوجوه البديهية لها **قوله** لانا
العارض لا يستقل بالمعقولية لانا لا نسلم ان العارض لا يستقل بالمعقولية اى لا يعقل
العارض بدون معروضه لكن لا نسلم فى تصور العارض تصور كنه معروضه فضلا عن
تصور كنه المعروض المعين بل يجوز تصور المعروض ببعض الوجوه البديهية وتصور
العارض مقيسا اليه من غير تبعية فى تصور العارض الكسبى اصلا بل لا يلزم كون
كنه ذى الوجه البديهى كسبيا ولا يضر ذلك لانه لم يتوقف تصور العارض على كنهه
الكسبى بل على وجهها البديهى **قوله** فلا يكون الوجود بديهيا ايضا لان التابع
للكسبى الخ لا يقال قد سبق فى مباحث النظر ان من الضروريات ما يحصل عقيب
النظر الصحيح كالعلم بما يحدث بالنظر من الالم واللذة والغم والفرح ولا يكون بذلك
نظريا لانا نقول انما لم يكن نظريا لان نفس العلم لم يتوقف على النظر بل معلومه
كان تابعا له من غير ان يجعل النظر محصلا له ايضا بخلاف تصور العارض لانه لكان
بالقياس الى تصور المعروض الذى لا يكون تصوره الا بالنظر فانه يلزم كونه نظريا
لتوقفه على العلم الحاصل بالنظر ومن توهم ان العلم بان ما حصل بالكسب بديهى كسبى
مع توقفه على الكسبى وانت خبير بان العلم المذكور لم يتوقف على نفس العلم الكسبى
بل على كون حصوله على صفة الكسب **قوله** لانه قد يتصور مفهوم العارض
دون ملاحظة معروضه وهذا منع مستند للكلية القائلة بان كل عارض لا يتصور
بدون معروضه فالقول بان العارض لانه لو كان اضافة لا يتصور بدون المضاف اليه
كالوجود غير وارد على انه ليس من الاضافات المصطلح عليها بل من العارض وقد
ما فيه المنع المستند وايضا لا كلام على السند الا ان يقال الكلام على السند المساوى
بابطاله يجوز وان لم يجوز منعه ولم يجز منع السند الاخص وابطاله ايضا **قوله**
وقد يكون ضرورية لا يقال هذا مناف لما سبق من دعوى كون كل ماهية كسبية

لانا ذلك الكلام من المستدل ومنه المنع من السايل ولا مذهب له **قوله** فيعقل
العارض تبعا لهذه الماهية الضرورية لا يقال العارض تابع للمعروض فى التحقق حسب
ما كان عارضا فان كان فى الخارج ففى الخارج وان كان فى العقل ففى العقل وسيجئ
ان زيادة الوجود على الماهية انما هى فى العقل والمعقول بتبعية الماهية البديهية
يكون وجودها العارض وليس المطلق ذاتيا له حتى يلزم بداهته بل عارض لانا نقول
ليس معنى العروض فى العقل ان لا يتحقق فى العقل بدون المعروض قياسا بما فى العروض
الخارجى بل ان العقل لاحظهما ولاحظ النسبة بينهما لم يكن المعقول من احدهما
نفس المعقول من الآخر ولا جزء له بل صادقا عليه والوجود المطلق وان لم يكن ذاتيا
للخاص لكنه لازم له فلا نزاع وليس الا فى العقل لا تمايز فى الخارج فتعقل الخاص لا
يكون بدون تعقله فيكون بديهيا مثله **قوله** وقد يجاب عن هذا الوجه
بان نعقل العارض تبعا للماهية المطلقة الصادقة على الماهيات كلها انما يلزم بالماهية
المطلقة لا مفهومها بل ما صدق عليه الماهية المطلقة اعنى ماهية ما من الماهيات
لا معينا بل مبهما فلا يرد عليه الظاهر الآتى **قوله** اعنى مفهوم لفظ الماهية
انما فسره بالعناية لان المتبادر من الماهية ما صدق هى عليه لا مفهومها فيلزم
ان يكون ما صدقات الماهيات عارضة لا نفسها وهو محال وقد اجيب عن الوجه
الثانى ايضا بان احدا لم يشتغل بتعريف الكون فى الاعيان وبيده توضيحه الكون
بثبوت العين وبالفاعل او بالذى يحكى ان الخبر عنه لانها توضيحات بمعنى الكون
فى الاعيان لا لامر يوجبه **قوله** الفرقة الثانية من المتمسكين لكون الوجود
بديهيا من يدعى انه لا يتصور الوجود اصلا لا يقال الحكم على الوجود بانه لا يتصور
الوجود اصلا لا يقال الحكم على الوجود بانه لا يتصور اصلا انما كان بدون التصور له
بالكلية فلا حكم لامتناعه بدون تصور الطرفين وان كان مع تصوره تناقض مضمونه
لان مضمونه انه لا يتصور اصلا فقد تصور فى عدم تصوره اى فى الحكم بعدم
تصوره

تصوّره لان الجواب عنه ان يقال توقف التصديق على تصور الاطراف على تقدير (؟) بالكنه ولا انه (؟) تصور الوجود بالوجه كما الحكم عليه بانه لا يتصور اصلا اذ تصوره
بالكنه الذى هو المتنازع اليه **قوله** الاول تصوره انما يكون بتمييزه عن غيره
اى لا يكون تصور الوجود بتمييزه عن غيره عدم انفكاك العلم عن التمييز وحق (؟)
توقف العلم على التمييز ولذلك توقف العلم على التمييز بمعنى تقدم التمييز على العلم
يلازم ذلك لان العلم اى كان صفة توجب تمييزا كما هو المختار يكون التمييز متأخرا عن العلم
لا متقدما عليه وان كان العلم نفس التمييز على القول بكونه اضافة بين العالم والمعلوم
لا معنى لكون التصور بتمييزه لان التصور نفس التمييز لا ما يكون سببا عن التمييز
قوله فيتوقف تعقله على تعقل السلب المطلق منه الا ان السلب المطلق
ذاتيا للسلب المخصوص وليس كذلك فانه عارض له كما ان الوجود المطلق عارض للوجود الخاص
قوله ولئن سلم اى لو سلم الوجود الذهنى فلا نم لزوم اجتماع المثلين
لكنه انما يحصل الوجود للنفس فى تصوره فيكون الوجود العينى لها علما حضوريا بعينه
من غير احتياج الى انتزاع صورة منه فى كونه متصورا **قوله** ويمنع على تقدير
تسليم الوجود الذهنى مماثلة الصور الكلية بناء على جواز عروض الوجود المشترك
لوجود النفس لا تمام ماهية وجودها كما قال المتكلمون **قوله** وليس قيام
الوجود بالموجود وجود آخر لنفى ان احد الامرين (؟) تسلسل وهما محالان **قوله**
ثم قال بان الوجود يعرف حقيقته لكونه كسب عند ذكره فيه عبارات الاولى
ان الوجود هو الثابت العين والمعدوم هو المنفى العين يعنى الظاهر من
العبارات انها تعريفات لفظية لكنه ليس كذلك لكون مدلولات هذه العبارات
اخفى مما عرف بها كما سيصرح بذلك بعيدا منا **قوله** الثانية انه المنقسم
الى فاعل ومنفعل اى مؤثر ومتأثر واعلم انه وان جاز اطلاق القول بالعلية
بين الاعدام كما بين الموجودات لكن اطلاق الفاعل المؤثر والمنفعل المتأثر مخصوص

بالموجودات لا يطلق فى المعدومات لان ما يقتضى الفاعل هو الموجود لا المعدوم
قوله والمعدوم ما لا يكون كذلك فان قيل ان عدم العلة وعدم الجزء
وعدم الشرط علة لعدم المعلول وعدم الكل وعدم المشروط فالعدم العلة
فاعل والعدم المعلول منفعل وايضا ان من العدمات ما هو ازلى كالعدم السابق
على وجود الممكن ومنها ما هو حادث غير ازلى كعدم الممكن بعد وجوده
والبعض لا يقول به ومن قال به فلذا نجيب عنه بان ما ذكرته باعتبار الوجود
وكلامنا فى المعدوم المطلق ذهنا وخارجا وهو المجهول المطلق سواء لا وجوبا
قوله الثالث انه ما يعلم ويخبر عنه اى يصح ان يعلم ويخبر عنه والمعدوم
ما لا يصح ان يكون كذلك فان قيل قد حكم على المعدوم واخبر عنه عليها باعتبار كونه
متصورا ومعلوما اى لما صدق عليها المعلوم مطلقا بعدوم مطلق فرضا لكن لا ينافى
ذلك كونه معلوما بكونه معدوما مطلقا فى نفس الامر فصح الحكم عليه بعدم صحة
الحكم عليه باعتبار كونه معلوما موجودا لكن تلك المعلومية والموجودية تضمنية
لا قصدية ولا لكان الحكم عليه بصحة الخبر عنه لا بعدم صحة الخبر عنه فهذا بعينه
ما ذكروه فى الحكم على المجهول المطلق بامتناع الحكم سواء لا وجوبا فتذكر
قوله وايضا الثابت الى لان كان معطوفا على قوله فان الجمهور كان نفيا
تعليلا لكون هذه العبارات تعريفا بالاخفى والحاصل منه التعريف الدورى
فاللازم توقف معرفة الشئ على معرفته لا التعريف بالاخفى الا ان يقال فى عبارات
التعريفات المعروفات وغيرها فيكون اخفى من المعرف فقط وان كان معطوفا بحسب
المعنى على قوله تعريف بالاخفى كانه تعريف بالاخفى وتعريف دورى فلا اشكال اصلا

المقصد الثانى

فى ان الوجود مشترك اشتراكا معنويا اى
بمعنى واحد ولما احتمل ان يحمل الاشتراك المعنوى على الاشتراك المسمى بالوجود
بمعنى الذى هو تابع للاشتراك اللفظى بقوله اى بمعنى واحد الى **قوله**

ويتفرع على تقدير تسليم الوجوه المذكورة بما ذكرنا الصور الكلية بنا على جواز عروض
المشترك لوجوه التي هي تمام الماهية وجودها كما قاله المتكلمون وليس
قيام الوجود بالنفس كذلك والا لزم ان يكون قبل قيام الوجود الموجود وجود آخر
فان تعدد ادار والا تسلسل وكلاهما محال لان ثم ان الوجود يعرف حقيقة
قوله الا ان شككنا اه اي يتفرع على الوجود انه بمعنى واحد
موضوع للكون الكلي سواء **قوله** يتوالى اي يتفرع على الوجود انه بمعنى واحد
لا تفاوت فيه اصلا **قوله** وانما ذهبوا الى كونه مشتركا معنويا الاول
انه لو لم يكن مشتركا لامتنع الجزم بالوجود عند التردد في الخصوصيات اه
لو لم يكن الوجود مشتركا بين جميع الموجودات لكان مختصا ولو بالقياس الى البعض
قطعا فبان زال التردد في صورة اختصاص الوجود بالخصوصية المتردد في الوجود
واللازم باطل لان التردد في الوجود حال التردد في اي خصوصية كان وهو الغرض
قوله ضرورة ان الوجود على تقدير كونه غير مشترك اما نفس الخصوصيات
او مختص بها ذاتيا كان لها او عرضيا فيزول اعتقاده مع اي اعتقاد اشتراكه
المختص الشيء بنا في اعتقاد زوال المختص عند اعتقاد زوال المختص به المجزوم
اللازم في اعتقاده مع عدم الاختصاص وفي فرضنا الاختصاص مع اعتقاد الاشتراك
لا يؤثر في اعتقاد زوال المختص عند اعتقاد زوال المختص به **قوله** واما على
كل ظن ان التردد في شيء مستلزم التردد فيما يختص به قطعا سواء كان معلوم
الاختصاص او مشكوكا فالباقي لا يكون الا ما علم عدم اختصاصه قطعا **قوله**
والتالي باطل لانا قد جزمنا بوجود ممكن جزمنا بان له سببا فاعليا موجودا
قبل ان ندرك انه موجود باحد الوجودات المتخالفة الذوات مطلقا فلا
يعد [illegible] فلان مفهوم احدها ليس الوجود المشترك وان ادرك الجزم بخصوصية
ذلك منها بعينها فهو ظاهر البطلان لانها متردد فيها لا مجزوم بها وان ادرك

معنى آخر فهو ممنوع ويندفع بتلخيص الدليل وهو ان نقول لو اجزمنا بوجود [illegible] يمكن
وجزمنا مع ذلك ايضا بان علته موجودة شك [illegible] ام لا نجزم بان العلة موجودة
وبانها خصوصية الجوهر فاذا افرضنا زوال اعتقاد خصوصية الجوهر باعتقاد
خصوصية العرض وجدنا الاعتقاد بان العلة موجودة باقيا بحاله لم يتغير
ولم يتبدل باعتقاد آخر اصلا فلولا ان الوجود مشترك معنى لم يتصور
ذلك قطعا وفيه شيء لان قولهم في تلخيص الدليل انا نجزم بان العلة موجودة وبانها
خصوصية الجوهر ان اراد بقوله بان العلة موجودة وبانها موجودة باحد الوجودات
المتخالفة الذوات فهو ليس الوجود المشترك وان اراد به ان العلة موجودة بالوجود
المعين المشخص على التعيين الذي هو وجود خصوصية الجوهر ضاع قوله قطعنا عليه وانها
خصوصية الجوهر وان اراد به مطلق الوجود فمصادرة وان المطلق لا يصلح سببا
للوجود الا في ضمن احد الوجودات المعينة لان ما لم يتعين لم يوجد وما لم يوجد
لم يوجد غير المعين اي بوجوده لا يوجد فلا يجزم بعلية الوجود المطلق **قوله** ولذلك
جوز [illegible] صحيحا او غير صحيح والجوهر الغير المتحيز على اصل الحكيم لقولهم بالمجردات
قوله ثم انه يزول اعتقاد كونه ممكنا الى اعتقاد كونه واجبا وقيل ايضا هذا
الدليل مستلزم ان يكون للوجود وجود آخر مشترك بينه وبين غيره فانا قد نجزم بوجود
الشيء مع التردد في انه مفهوم للوجود او غيره واجب او لا بانه يلزم من ذلك
اشتراك الوجود بين نفسه وغيره وهو كذلك فلا يلزم وجود آخر وثانيا بانه
يلزم منه ان يكون للوجود وجود آخر مغاير له بالاعتبار وينقطع التسلسل بانقطاعه
قوله مع ان اعتقاد كونه موجودا باق على حاله لم يتغير اصلا ان ادرك به ان
اعتقاد كون العلة موجودة باحد الوجودات المتخالفة الذوات مطلقا باق على حاله
لم يتغير ولم يتبدل باعتقاد آخر اصلا فهو احد الوجودات ليس الوجود المشترك
وان ادرك به ان اعتقاد كون العلة خصوصية الممكن باق على حاله لم يتغير باعتقاد

آخر فقد زال ذلك باعتبار كونها خصوصية الواجب وان اراد بمعنى آخر فهو ممنوع
له غاية ان يقال انه اعتقد بالنسبة الممكن موجود وانه ممكن فالزايل باعتقاد
كون السبب موجبا موقيدا كون السبب ممكنا الا المقيد بكونه موجودا او فذلك
يتوقف على اشتراك الوجود المطلق بين الموجودات وان كل وجود مقيد عبارة
عن المطلق مع قيد فهو مصادرة لان المدعى بان اطلاق الوجود **قوله** فيكون
الاشتراك لفظيا لا معنويا لا يقال الباقي هو اشتراك المسمى بلفظ الوجود
وهو اشتراك معنوي لا لفظي لانا نقول اشتراك المسمى بالوجود معنى صفتي على
اشتراك الوجود لفظا **قوله** لانا نقول نحن لا نمنع الجزم باق مع النهر قطع
النظر عن اللفظ قيل للاشعري ان يقول لو قطعت النظر عن لفظ الوجود لم اجد
الا معاني الحقايق المختلفة كالانسان والفرس وغيرهما وليس هناك امر غير
ذلك يدل عليه لفظ الوجود فوجدانكم معاني لا عبرة به ولا يخفى انه خروج عن
الانصاف لان البديهة مع قطع النظر عن اللغات كلها تشهد بان الموجودات
لها حالة مشتركة فيها وتمتاز جملتها بها عن المعدومات باسرها **قوله** وهو القسمة
مشترك بين جميع اقسامه التي ينقسم اليها ابتداء وانما قيد بالابتداء لانه لا يلزم
اشتراك مورد القسمة بين اقسام الاقسام كما انه اذا قسم الابيض الى الحيوان
وغير الحيوان والحيوان الى الابيض والاسود او قسم الحيوان الى الابيض وغير الابيض
والابيض الى الحيوان وغيره فتأمل وان امكن ان يقال ليس تقسيم الحيوان الى مطلق الابيض
الشامل للحيوان وغيره وتقسيم الابيض الى مطلق الحيوان لا الابيض ولو سلم لا يضر لان
المقصود مجرد اشتراك الوجود بين الواجب والممكن رد على من زعم عدم اشتراكه
بينهما دون ساير الممكنات او لانه يرشد الى انه يصح في الكل بان يقال الموجود اما ممكن
اما جوهر او عرض كما في المواقف وفي الجوهر الحاناه وغيره وهكذا **قوله**
وقد يقال التقسيم في مثل الغير الخ جواب آخر عن قوله لا يقال **قوله** ورد بانه يعود

الاشكال الجواز مثل ذلك في الوجود فلا يكون اشتراك الوجود الا كاشتراك لفظ
العين لفظيا لا معنويا الا انه بل جاء في كل لفظ مشترك **قوله** وكذا الحال
في التشخص هذا على تقدير وجود الكلي الطبيعي في الخارج عاريا عن التشخصات
لا يصح وايضا المعلول الممكن غير متشخص فلا يكون لعلته تشخص ولو ارد ممكن
معين فهو لا يدل على تعيين علته ولا يستلزمه كما هو المشهور من ان العلة المعينة
يدل على المعلول المعين والمعلول المعين لا يدل على العلة المعينة بل على علة ما الا على
معينة ما او للتشخص الا ان تعالى في علته تشخصا ما وان لم يكن تشخصا معينا **قوله**
والتشخصات متميزة اي حقيقته له حقيقة كل تشخص مغايرة لحقيقة تشخص آخر
قوله فلا يكون مشتركا اي مشتركا نوعيا بين ما صدق عليه **قوله**
بل متخالفة الهويات اي بل يكون الهويات مفهوم الماهية ومفهوم التشخص مما صدقا
عليه متخالفة الماهية والحقيقة لانه المتبادر من التخالف ولان الهوية بمعنى الماهية
الجزئية والا فاختلاف الهوية بين الجزئيات كافراد الانواع المتفقة في نوع لا ينافي
اتحادها في النوع والحقيقة **قوله** والهويات والهوية بمعنى الحقيقة الجزئية لان كل
فرد من افراده التشخص الكلي الحقيقة كلية منحصرة في ذلك الفرد **قوله** لان
افراده مما متخالفة لا متماثلة اقول وهم يستدلون على كون الوجود طبيعة نوعية
للموجودات الخاصة وانما متماثلة متفقة الحقيقة بانه مفهوم واحد لا يتكثر ولا
يصير حصة الا بالاضافة الى الماهيات كبياض هذا الثلج وذاك لانه لا معنى
للمقيد سوى المطلق مع قيد الاضافة ورد عليهم بان الوجودات حصص مختلفة وحقايق
متكثرة بانفسها لا بمجرد عارض الاضافة ليكون متماثلة متفقة الحقيقة ومن الكون
الشمس ونور السراج فانهما مختلفان بالحقيقة واللوازم مشتركان في عارض
النور وكذا بياض الثلج والعاج وكذا الكم والكيف المشتركين في العرضية والجوهر
والعرض المشتركين في الامكان والوجود **قوله** الثالث ان العدم مفهوم

واحد وفي شرح المقاصد تقرير آخر غير هذا وهو ان مفهوم الوجود لو لم يكن واحدا
بطل الحصر بين الوجود والعدم سواء اتحد العدم او لم يتحد لاحتمال وجود خاص
آخر ان اتحد العدم ولاحتمال عدم آخر ايضا ان لم يتحد العدم ايضا فلا حاجة
في هذا الوجه الى بيان اتحاد مفهوم العدم ووجه هذا الكلام سواء ان يعتبر الوجود
الخاص والعدم الخاص في كون الشيء في كون الشيء موجودا او معدوما باعتبار نفسه
لا باعتبار اضافته الى ذلك الشيء كان يقال الشيء اما موجود بهذا الوجود الخاص
واما معدوم بهذا العدم الخاص في نفسه فيجوز ان يكون موجودا بوجود خاص آخر
في نفسه وان يكون معدوما بعدم خاص آخر في نفسه واما اذا اعتبر الوجود الخاص بالاضافة
الى الشيء وكذا العدم الخاص بالاضافة اليه يكون المعنى ان الشيء اما موجود بوجوده الخاص
واما معدوم بعدمه الخاص فلا يجوز ان يوجد بوجود خاص آخر ولا بعدم خاص آخر فينحصر
عقلا فيكون هذا هو الجواب عن تقرير المقاصد **قوله** يجوز ان يكون الشيء موجودا
بوجه مغاير فان قلت ان كون الشيء موجودا بوجود غيره امر محال لان كل شيء
اما ان يكون موجودا بوجوده الخاص به واما ان لا يكون موجودا اصلا فلا يبطل الانحصار
العقلي قلت يبطل لان الحصر العقلي هو الوجه النظر الية بجزم العقل بالانحصار
ولا شك ان الجزم ههنا بواسطة مقدمة اجنبية على امتناع كون الشيء موجودا
بوجود غيره **قوله** قلنا فح كان الحصر بملاحظة اللفظ واوضاعه ونحن نجزم
بان تقسيم الشيء الى الوجود ونقيضه مما جزم العقل بالانحصار مع قطع النظر عن
اللغات واوضاعها **قوله** فلا يكون عقليا بل استقرائيا تابعا للوضع
مختلفا بحسب اختلافه الا يرى ان معنى الحصر ح ان الشيء اما ان يكون موجودا
باحد المعاني التي وضع اللفظ الوجود لها اولا وهذا مما يتغير بان يعرض وضع
لفظ الوجود لاقل من تلك المعاني او لاكثر منها فيلزم ان يتغير حال الشيء في كونه
موجودا او معدوما ولم يجز تغير الاوضاع في اللفظ مع بقائه في نفسه على حاله

في ذلك بالملك قطعا **قوله** والجواب انا لا نم ان العدم مفهوم واحد فان اجيب
بان سلب كل شيء وان كان مخالفا لسلب غيره لكن يكون كل من السلبين مشتركا
في مطلق السلب ضرورة صحة حمل مطلق السلب عليهما الدالة على الاشتراك
اجيب بان هذا التقرير بعينه جار في الوجود فمن لا يسلم اشتراك السلوب في مطلق
السلب بل المشتركة بينهما عنده هو لفظ السلب كما في الوجود سواء **قوله**
بل هو متعدد متمايز بحسب اضافته الى الوجود وان لم يكن له تعدد بحسب الذات
ولو سلم ان لا تعدد فيه لا اصالة ولا تبعا لتم المقصود ضرورة ان دفع للتعدد
متعدد في الجملة ولم يحتج الى ان يضم اليه بطلان الحصر العقلي لا تعدد ما لا تعدد
فيه اصلا خلف محال يكفي في اشتراك الوجود من غير حاجة الى بيان لزوم عدم
الحصر العقلي ح اي حين كون الوجود غير واحد **قوله** ويكون الترديد بين
ذلك الوجود ورفعه حصرا عقليا فان قلت زيد اما ان يكون موجودا بوجوده
الخاص او معدوما بعدمه الخاص لم يجزم العقل بالانحصار بل طلب قسما آخر قلت
هذا الطلب انما يتوهم نظرا الى جانب اللفظ واما اذا نظر الى المعنى فلا مجال لتوهم الطلب
فانك اذا قلت اما ان يكون الشيء موجودا بوجوده الخاص واما ان يكون معدوما بعدمه
الخاص فربما لم يتنبه العقل ان معنى كونه معدوما بعدمه الخاص انه لا يكون موجودا
بذلك الوجود الخاص فطلب قسما آخر واما اذا تنبه فلا يطلب قطعا **قوله** فانتفى
بحجة الاشتراك ح تم الكلام الخ وقد جرت بان المراد المتبادر وهو هذا **قوله**
وان له تحصصا التماثل فقد علمت انه غير المتبادر بل المتبادر الاول **قوله** الحاكي
قال ذلك البعض من الفضلاء من زعم ان معنى الوجود غير مشترك فعندنا عنه قولنا انه مشترك
من حيث لا يدرك له قول انه تصور مفهوما واحدا وهذا بظاهره يدل على انه
له احكم على مفهوم شامل للمتعدد بحكم كان ذلك الحكم شاملا لذلك المتعدد المشمول
لذلك المفهوم العام وليس كذلك فانا نحكم على مفهوم الحيوان انه شامل للانواع

في بيان اشتراك الوجود منه

ومعنى انه معدوم بالعدم الخاص في عدم الخاص منه

والاشخاص بانه جنس ولا يشمل ذلك الحكم لما يندرج تحته وكذلك الحكم على مفهوم الانسان
بانه شامل مشترك بين زيد وعمرو وغيرهما ولا يصدق ذلك في افراده لعدم تعدديته
عليها نعم لو لوحظ المتعدد بمفهوم عام شامل لها وحكم على ذلك المتعدد بحكم كان
المتعدد نفسه محكوما عليه لا ذلك المفهوم الشامل لها لان الفرق بين مفهوم الموضوع
والعنوان وبين ما صدق عليه ذلك المفهوم مما لا يخفى على المتامل وما ذكره انما كان
هو الحكم على مفهوم الوجود بانه غير مشترك فكيف يكون ذلك حكما على كل وجود
بانه غير مشترك ولم يجعل ذلك المفهوم عنوانا للحكم بل محكوما عليه **قوله**
للزوم البرهان في كل وجود الخ ولقائل ان يقول لا نم لزوم البرهان في كل وجود
على تقدير عدم مفهوم مشترك بين الموجودات للوجود لان كل ما يطلق عليه لفظ
الوجود ملحوظ بمسمى الوجود وهو مشترك بينها ولكن المحكوم عليه بعدم الاشتراك
ليس مفهوم المسمى بل ما صدق عليه ذلك المفهوم فانه لو لوحظ كل مسمى بلفظ
الوجود بمسمى لفظ الوجود وحكم على ما صدق عليه مفهوم مسمى الوجود بانه غير مشترك
لا يلزم بيان عدم اشتراك الوجود وجود على حدة على انه يجوز ان لا يكون ذلك برهانا
لانه لو لم يكن للوجود مفهوم واحد غير ما يطلق عليه من الماهيات كان عدم اشتراك
الوجود معنى ظاهرا اذ عدم اشتراك الماهيات معنى بلا حاجة الى دليل عليه **قوله**
وقد حكم على ذلك المعنى بحكم ايجابي صادق هو انه غير مشترك فلا بد ان يكون الا في اقتضاء
الموجبة وجود الموضوع لثبوت المحمول لان ثبوت شيء لغيره فرع ثبوت ذلك الغير
لنفسه فان ما لا ثبوت له لا يثبت لغيره **قوله** والجواب انا ناخذ هذا اي
الدعوى سالبة اي مرادنا ان الحكم على الوجود بانه غير مشترك بين الموجودات
هو سلب الاشتراك بينها عنه لا اثبات عدم الاشتراك بينها له والمحتاج الى
وجود الموضوع هو الثاني لا الاول المراد **قوله** وذلك لا يقتضي وجودا
مشتركا بينها بل يكفيه تصور وجود كذلك فان قيل ان اريد باقتضاء المعدولة

المحمول على وجود الموضوع وبعدم اقتضاء السالبة له وجوده في الخارج فلا
يلزم ذلك الوجود الخارجي في الاحكام الايجابية الصادقة على المعدومات الخارجية
بل اللازم منها الوجود الذهني وان اريد الذهني فقد اعترف به في موضع السالبة حيث
قال بل يكفيه تصور وجود كذلك فان الوجود الذهني عبارة عن تصوره اجيب
بان الذي اعترف به من التصور هو الوجود له في الذهن للحكم وذلك مما لا بد منه وهو فتأمل
بين الموجبة والسالبة بان السالبة لا يقتضي وجود الموضوع كما يقتضيه الموجبة
فارادوا بالوجود فيه وجود الموضوع ولو في الذهن لثبوت المحمول له بناء على ان
ثبوت شيء لآخر فرع ثبوت المثبت له ذهنا فذهنا وان خارجا فخارجا
لا لاجل الحكم لو لا فرق بين الموجبة والسالبة في اقتضائهما تصور الموضوع
للحكم **قوله** فانه لا يقتضي تشخصا مشتركا بينهما لاستحالته فان
الاشتراك يوجب الكلية المنافية للتميز اللازم للتشخص **قوله**
ويمكن ان يجاب ايضا بان المراد بالوجود هو المسمى بلفظ الوجود لا يقال ان مفهوم
المسمى بلفظ الوجود مشترك قطعا اشتراكا معنويا بين الموجودات لكونه صادقا عليها
فيلزم ان يكون الحكم على الوجود بانه غير مشترك باعتبار المعنى الواحد المشترك بالاشتراك
المعنوي غير هو المطلوب ح اي للمستدل على ان الحكم على مفهوم المسمى بالوجود بانه غير
مشترك مما لا يصح اصلا لانا نقول يندفع ما ذكر كله بقوله فيحكم عليها حكما عاما لها
العنوان المتناول اياها حيث لم يجعل ذلك المفهوم محكوما عليه بعدم الاشتراك
بل حكم على كل واحد من المسميين بلفظ الوجود بانه غير مشترك فلا يلزم معنى مشترك
قوله فيحكم عليها حكما عاما لها بهذا العنوان المتناول اياها فلا يلزم في هذا
الحكم للوجود معنى عام شامل لافراده الموجودات كما يدعيه من يقول باشتراكه معنى
غاية لزومه اشتراك لفظ الوجود وما يتفرع عليه من اشتراك مفهوم المسمى بالوجود
الذي يوجد مثله في كل مشترك لفظي كمفهوم المسمى بالعين فانه مشترك بين معانيه وذلك

اي غير هذا العنوان الشامل [illegible]

لا يوجب للفظ معنى واحدا شاملا لجميع ما يطلق عليه بل يكفيه شمول اطلاق اللفظ فقط
قوله لما لم يحب وجوده اقول الاولى في العبارة ان يقال وجوده بعين الاضا
فتأمل قوله فقد يحب له الوجود قيل فيه بحث لان الواجب يجب له وجود ما والممكن
ما لا يجب له وجود اصلا فالامتياز ظاهر بلا اشكال وفيه بحث لان وجوب بعض
الوجودات للواجب ح لا ينافي عدم وجوب بعض آخر له فلا يعلم ان ذلك الواجب هل هو
واجب لوجوب بعض الوجودات له او غير واجب لعدم وجوب بعض الآخر من الوجودات
الا ان يقال يعلم انه واجب لوجوب بعض الوجودات له لان الممكن ما لا يجب له الوجود
اصلا واجيب ايضا بان الانحصار بالنظر الى لفظ الوجود ومالاحظة اوضاعه
فلا يكون حصرا عقليا وحصر الموجود الى الواجب والممكن حصر عقلي حاصل مع قطع
النظر عن اللغات والاوضاع قوله فلا يتميز ان اصلا ولقائل ان يقول
ان الاشاعرة بل المتكلمين لا يميزون الصانع عن المصنوع بالوجوب للوجود والا
بل يميزونه بسبق العدم على الوجود وسبقه عليه فلا يلزمهم بطلان في قول الحكيم
قوله بالوجوب والامكان نظرا بالنظر الى ذاته قيد به لجواز ان يكون
واجبا لغيره ممكنا لذاته قوله والجواب انا ذكرتم انه ويمكن تقرير الوجوب
على وجه لا يندفع بهذا الجواب وهو ان يقال لو لم يكن الوجود مشتركا بل متعددا
لم يكن تقسيم الموجود الى الواجب والممكن ولم يحصل قسم له ممكن بل يكون كل موجود
واجبا فلا يتميز الواجب عن الممكن لان التقسيم المحصل لقسيم الموجود ان يقال الشيء
الموجود اما ان يجب له وجود او لا يجب لا يصدق على موجود انه لا يجب له وجوده
الخاص به بل يشمل موجود واجب وجوده الخاص به له لان ما يجب واجبا او ممكنا
لا يوجد الا ان يحمل الوجوب على الذاتي قوله وان كان الوجود نفس الحقيقة
او زايدا عليها معلوم الانتفاء قيل عليه هذا يدل على ان معلومية الانتفاء اقوى
واشد في كون الوجود غير نفس الحقيقة من كونه نفس الحقيقة فلا وجه لزيادة الشارح

على قول المص ان كان الوجود نفس الحقيقة قوله او زايدا عليها لان الاحتمال
الاقوى ذلك الا ان يقال الاقوى في الانتفاء هو احتمال كونه جزءا ويمكن ان يقال
ان قوله او زايدا لبيان الاحتمال الآخر لا ليجعل كلا من كون الوجود نفس الحقيقة
وكونه زايدا ادنى في معلومية الانتفاء من كونه جزءا على ان كون الوجود جزءا لما
هو موجود ابو جواب من جزئين ليس اقوى في معلومية الانتفاء من كونها حقيقة
الوجود وفي كلام الشارح حيث قال وان كان زايدا اشارة الى ان محل ان الوا
هو احتمال زيادة الوجود دون كونه نفس الحقيقة والماهية كما فعل المص ولو قوله
وان كان زايدين هو الناظر الحقو لما او زايدا لا قوله وان يكون موجودا بوجودين لا بسبب
يعم الاحتمالين من كون الوجود نفس الحقيقة وفي كونهما زايدين فالمانع على تقدير
كون الوجود نفس الماهية امران وعلى تقدير كونه زايدا امر واحد قوله واما
من قال ليس الوجود المشترك الا لا يقال على تقدير كون الوجود الخاص زايدا على
الممكنات وكون الوجود المطلق مقولا بالتشكيك عارضا على افراده كما قاله
الحكماء يلزم زيادة الوجودين على موجود واحد وموجود بوجودين لانا نقول
معناه كونه موجودا بوجودين خاصين لا بمطلق وخاص قوله ومشترك معنى
بين الممكنات كلها وهذا النفي شاقه لم يلتفت المص اليه لان معنى الوجود هو
الكون وكما يشترك الممكنات فيه يشترك الواجب والممكن ايضا فلا معنى
لانتفاء معنى الوجود والكون عن الواجب للوجود الا ان يدعي وضع لفظ الكون
للكون الممكني وللكون الواجبي من غير ان يشترك الوجود والكون بين الوجودين
والكونين وهذا بعيد جدا قوله فاما ان يكون نفس الماهية في الكل كمذهب
الشيخ الاشعري وابي الحسين البصري من المعتزلة قوله او زايدا عليها في الكل
كمذهب ساير المتكلمين من الاشاعرة والمعتزلة قوله نفس الحقيقة في الكل قيل
فعلى هذا يلزم استغناء الممكن عن الفاعل لانه لا يمكن افادة الوجود للخارج لانه

عين الماهية وهي في نفسها لا يمكن جعلها وجوابه على تقدير ان يكون مراد الشيخ ما سيذكره
المص من ان معناه كون الوجود والماهية متحدا في الذات لا في المفهوم والحقيقة
فظاهر فان ذلك لا ينافي تأثير الفاعل في الممكن بان يجعله موجودا في الخارج بوجود
هو عينه في الخارج لا تمايز بينهما الا في العقل لا في الخارج وايضا لو كان وجود
كل شيء عين ماهيته كان الوجودات عبارة عن الماهيات فبعض الماهيات كالممكنات
في كونها تلك الماهيات يحتاج الى علة وبعضها كالواجب لا يحتاج الى علة واما
على تقدير كون الوجود نفس الحقيقة ذاتا ومفهوما فالجواب ان يقال ان الماهيات
الموجودة لا شك انها متباينة في حد ذاتها بخصوصياتها غير الماهيات المعدومة
لكن لا يعقل مشترك بين الموجودات والخصوصيات التي بها امتازت عن المعدومات
فتامل قوله مع قطع النظر عن جميع ما هو عنها لا يقال لو قطع النظر
عن جميع ما هو خارج عنه لا يكون معدومة ايضا لانا نقول هذا حاصل الجواب
الآتي وايضا فترك سند له على كونها معدومة بلزوم الواسطة وايضا عدم اعتبار
العدم الخارج فلا يكون كونها معدومة بالعارض لعدم الواسطة قوله
وبعبارة اخرى ينضم اليها ولا ينضم الى الماهية المطلقة لا الى الماهية المأخوذة
بشرط شيء ولا الى الماهية المأخوذة بشرط لا شيء قوله بل في زمان كونها موجودة
بهذا الوجود دفع لما عسى ان يقول المستدل بعد ما قال المجيب فبان قيام
الوجود من حيث هي لا بالماهية المأخوذة بالوجود او بالعدم ان قيام الوجود
بالماهية من حيث هي هي اما ان يكون في زمان وجودها او في زمان عدمها فالاول
يلزم تحصيل الحاصل والثاني اجتماع النقيضين ولا يمكن ان يقال ان الماهية من حيث
هي ينفك عن زمان الوجود والعدم بان يكون لها زمان لا يكون موجودة ولا معدومة
فيه والا يلزم الحال التي هي الواسطة بين الموجود والمعدوم فقد عرفت فيما سبق
ان قوله بل الحق لا دخل له فيما نحن بصدده من العبارة الاولى بل العبارة الاخرى قدم

عن قوله بل الحق قوله اذ قيام الصفة الثبوتية بالشيء فرع وجوده الخ ان اريد
ان قيام الوجود بالماهية في الخارج فرع وجود الماهية فيه فمسلم لكن من يقول بالزيادة
لا يقول انها في الخارج بل في الذهن وان اريد به ان قيام الصفة الثبوتية بالماهية
في نفس الامر يستلزم وجود الماهية في نفس الامر ولو في الذهن ولا استحالة فيه
لان زيادة الوجود على الماهية في الذهن بمعنى ان الذهن يجد الماهية غير الوجود اي
لا بمعنى انه يقوم بها فيستلزم وجود الماهية في الذهن قبل قيام الوجود بها فيتسلسل
قوله ويتسلسل الوجودات الى ما لا نهاية له وهو ممتنع ومع امتناعه قيل
يجوز ان يستلزم التسلسل المحال الخلف المذكور وهو عدم كون جميع الوجودات
الزائدة على الماهية جميعها اقول لعل الملازمة بين المحالين انما يكون لو كان
بينهما مناسبة يقتضي الملازمة وعدم الجميع مع وجوده متناقضان فكيف
يستلزم وجوده عدمه نعم ماهية المحال يستلزم عدمه لكن وجوده
لا يستلزمه قوله فلا بد هناك من وجود لا يكون بينه وبين الماهية
وجود آخر قطعا اعترض عليه في شرح المقاصد بانا لا نسلم على تقدير التسلسل
تحقق جميع لا يكون وراءه وجود بل كل جميع فرضت عروضها بواسطة وجود
آخر عارض لان معنى هذا التسلسل عدم انتهاء الوجودات الى وجود لا يكون
بينه وبين الماهية وجود وهذا مندفع من تقرير الشارح لانه لا بد لجميع الوجودات
المتسلسلة الزائدة حيث يثبت الماهية من وجود لا يكون زائدا عليها يلزم عدم
كون جميع الوجودات جميعها وما ذكره شارح المقاصد يخرج نبذة التسلسل وقول
المص مع امتناعه لا بد من وجود بعد التسلسل عن امتناعه قوله والا
لم يكن ما فرضناه لعله لم يكن ما فرضناه جميع الوجودات الزائدة هف قوله
بل يكون عينها وهو المط وهو كون الوجود عين الماهية وقد لزم مع تسلسل
الوجودات الزائدة على الماهية وجود هو عين الماهية يثبت جميع الادلة الو

الزائد بسبب قوله ومن لزوم تقدم الشيء على نفسه والاولى من لزوم لان
ذلك على تقدير وحدة الوجودين قوله وتسلسل الوجودات الخ والاولى
وتسلسل الوجودات بعد قوله مرتين لانه تجامع الوجود مرتين ويتفرع عليه بخلاف
تقدم الشيء على نفسه فانه لا يجامعه قوله ولقائل ان يقول الخ قيل هذا
كان الفارق هو الضرورة العقلية ايضا لم يكن من قبيل التخصيص المذكور
سلمنا لكن الشيء الفارق للوجود عن سائر الصفات الثبوتية هو الدليل لا الضرورة
لان استثناء الوجود عن حكم الضرورة كان بالدليل فافهم قوله بسبب
ما يعارضها الخ وفيه انه قد ثبت انه لا يتعارض الادلة العقلية اليقينية لئلا يلزم
اجتماع المتناقضين في الواقع وهو محال بخلاف الظنيات فانه لا يلزم ثبوت مدلو
لاتها قوله بل الصواب ان يقال الضرورة تحكم بان كل صفة ثبوتية لشيء
موجود في الخارج واما الثبوتية بمعنى عدم دخول السلب فانما يقتضي ثبوتها في الموضوع
ثبوت الموضوع في الذهن لا في الخارج قوله وليس الوجود صفة موجودة
في الخارج حتى يلزم من ثبوتها في الخارج للماهية وجودها قبل الوجود قوله
وقد اعترض بان مبنى الوجهين الخ واعلم ان لزوم المطلوب في امثال هذه بعد
القول بالفصل فيه نفي احد القولين واثبات للآخر بناء على انه لا قائل بالثالث
قوله لان محصل الوجه منهما ان الوجود ليس زايدا على الماهية اقول لزم كون
الوجود عين الماهية في الدليل الثاني قوله وصح الخ قوله الثالث لو كان
الوجود زايدا على الماهية او جزءا منها لكان له وجود آخر الخ لا يقال لا يكون
الوجود عين الماهية ايضا بعين هذا الدليل بان يقال لو كان الوجود عين الماهية
لكان له وجود لامتناع اتصافه بالعدم الذي هو نقيضه فينتقل الكلام الى وجود
الوجود ويتسلسل لانا نقول على تقدير كون الوجود نفس الماهية لو كان له وجود
يكون وجوده ايضا نفسه فلا يلزم وجود آخر واما على تقدير زيادته على الماهية

او جزئيتها يكون وجوده ايضا كذلك فيتسلسل قوله وح ينتقل الكلام الى وجود
الوجود ويتسلسل الوجودات الخ ولا يمكن ان يندفع التسلسل ههنا بان يقال لا يلزم
من وجود طبيعة وجود جميع افرادها كالانسان مثلا كما يدفع به في امثاله
من القدم والحدوث والوجوب والامكان وغير ذلك لانه يستدل على لزوم
الوجود للوجود بانه لا يتصف بنقيضه فهذا جار في وجود الوجود بعينه
قوله والجواب المنع اي لا نسلم الملازمة لم لا يجوز ان يكون الوجود من المعقولات
الثانية الخ وهذا الاحتمال لا يصح الا على تقدير زيادة الوجود على الموجود
واما على تقدير كون الوجود جزءا للماهية الموجودة فلا يصح عدمه لان جزء الموجود
لا يكون معدوما وايضا المعقول الثاني ما يعرض المعقول الاول في العقل ولا
يوجد في الذهن لا عارضا للمعقول الاول فالموجود للماهيات الموجودة التي
هي المعقولات الاولى لا يكون عارضا لها في العقل ولا يكون في التعقل بعد
المعقول الاول بل قبله لتقدم الجزء على الكل قوله فقد يكون وجود
الوجود عينه الخ والوجود ماهية من الماهيات بحيث فرض زيادته على الماهية
الموجودة يلزم كون الوجود زايدا على ماهية الوجود لا عينها قوله
وكذلك نقول قدم القدم نفسه وحدوث الحدوث نفسه على تقدير كون
القدم والحدوث موجودا في الخارج وقد تحقق ان معنى كون وجود الوجود
عينه انها في مرتبة الحمل ليس هو موجود له لا بمعنى قيام الشيء بنفسه
واتصافه به ولا يلزم من وجود طبيعة وجود جميع افرادها كالانسان
وههنا قد استدل على وجود الوجود بانه يلزم اتصافه بنقيضه على تقدير
عدم وجود الوجود وقد تنزل عنه ثانيا الى تسليم وجود الوجود
فنقول مثلا الخ انما قال مثلا دلالة على ان الحال في الحدوث والامكان
والبقاء واللزوم وغيرها كذلك قوله واما الوجود فهو موجود بنفسه

لابامر زايد عليه لا لمعنى ان وجوده مقتضى ذاته حتى يلزم كونه واجب الوجود بل بمعنى ان كل
ما هو مغاير للوجود يحتاج اليه في ظهور آثاره وحصول احكامه عنه والوجود نفسه يكفي
في ظهور احكامه عنه ولا يحتاج الى وجود غيره لا كما توهم **قوله** واما الضوء
فهو مضيء بذاته لا بقيام ضوء آخر به قال الشارح رحمه في حاشية التجريد ليس هذا الكلام
مما نقول عليه لما حققناه من ان الوجود لو كان موجودا في الخارج كان قياسا بالماهية فيه
فيلزم ان يكون لها قبل قيامه بها وجود آخر فيه ولما قيل من ان اتصاف الشيء بنفسه
في نفس الامر غير معقول الا اذا اعتبر هناك تغاير اعتباري فيكون الاتصاف اعتباريا
لا بحسب نفس الامر فوجود الماهية في الخارج وجود خارجي لا موجود خارجي وكذا الضوء
ضوء في نفسه لا انه مضيء في نفسه **قوله** وثانيها مذهب الحكماء انه نفس
ماهية الواجب اه لا يقال قد سبق ان الوجود من المعقولات الثانية التي لا توجد
في الخارج بل في التعقل لا في الطبيعة الاولى بل بعدها فاذا كان نفس ماهية الواجب
فالواجب موجود في الخارج فيلزم وجود المعقول الثاني في الخارج وليس كذلك او
المعقول الثاني معدوم فيه فيلزم عدم الواجب تعالى عن ذلك لانا نقول ان ما هو
عين ماهية الواجب هو الوجود الخاص لا مطلق الوجود الذي هو من عوارض الوجودات
عندهم ومقول بالتشكيك عليها وقد قيل على كون الوجود الخاص عين ماهية
الواجب تعالى بان المعقول من الوجود كونه قائما بغيره لا بنفسه لان التحقق
والكون لا يقتضي الا ذلك فكيف يقال انه يقتضي القيام بغيره نفس ما يقتضي
القيام بنفسه ويمكن ان يقال ان افراد الوجود ماهيات متخالفة مشتركة
في هذا الكون والتحقق المطلق المشترك بينها على سبيل العروض التشكيكي فلا
يلزم من ذلك اشتراك كل معروض له في كونه قائما بغيره لا بذاته واما حمل
الوجود المطلق على الوجودات الخاصة بالمواطاة فذلك على قول اكثر المتكلمين
من كون اشتراك الوجود بين الوجودات على ان يكون طبيعة نوعية لها فيكون

كل حاصل حاصل عن ... (margin, right page, partly illegible): حاصل حاصل عنهم

معقولا على افراده صدق النوع على اشخاصه صدقا ذاتيا بالمواطاة واما على قول
الحكماء من كون الوجود مقولا بالتشكيك على الوجودات الخاصة المتخالفة
بالماهية المعروضة للوجود فلا يحمل على الوجودات بالمواطاة بل انما يحمل
بالمواطاة على قولهم حصص التي في الوجودات الخاصة وذلك كالمشي
العارض للانسان فانه لا يحمل عليه مواطاة بل انما يحمل مواطاة على حصصه التي
في افراد الانسان من مشي زيد وعمرو فيقال المشي مشي زيد ولا يقال زيد مشي
بل يقال زيد ماش بالاشتقاق ثم ما ذكرنا على العرض الخارجي والوجود ليس بعرض
كعروض الاعراض بل من المحمولات العقلية فيحمل بالمواطاة بلا ريبة ولو سلم
ان حمل الوجود بالمواطاة على وجود الواجب عند الحكماء فلا يلزم ايضا عدم
قيام وجود الواجب بذاته لان الحمل بالمواطاة لا يختص المساواة في الماهية
ولذلك ان الوجود نفس ماهية الواجب في الخارج وان كان على الممكن في
الخارج فليس بصحيح لان وجود الممكن ليس بزايد في الخارج والا لزم
تقدم وجوده على وجوده او التسلسل والوجود مرتبي وان اراد الحكماء ان
الوجود نفس الماهية في الذهن وان زاد في الممكن بحسب الوجود الذهني لصح
لكنا المتبادر من دعوى كونه نفس الماهية هو الخارج **قوله** واما كونه
نفس ماهية الواجب فلعقولية لو قام وجوده بماهيته ومنها الدليل
انما يدل على نفي زيادة وجود الواجب على ماهيته ولا يدل على كونها نفسها
فان انتفاء الوصف لا يدل على النفسية لاحتمال الجزئية فان قلت هو محال
قلت فالدليل لا يثبته بدون بيان استحالته فيقال قد بين ذلك فيما قبل
قوله ولو كان زايدا عليها وجب ان يقوم بها انه لم لا يجوز
ان يكون وجوده كعلمه فانه تعالى عالم بنفس المعلومات والمفهومات بان يشاهدها
لا بان يقوم به تعالى **قوله** والا لم يكن موجودة اصلا وفيه انه لم

لايجوز ان يصدق عليها الموجود كما يصدق على البدن انه ذو نفس مع عدم حلول
النفس فيه وفيه ان من قال من المتكلمين بانها مزيدة بادلة وكما هذه حاله
لا في انه نوع بل الا في محل لا يسلم ان اطلاق الموجود بدون قيام الوجود محال قوله
فتلك العلة الماهية الواجبية المتقدمة على المعلول بالوجود قال الطوسي
ماهيته علة لوجوده بمعنى كونها مستلزمة ومقتضية له اى بكون وجوده
لماهيته من قبيل لوازم الماهيات التي لا يقتضي لزومها لها وجود المستلزم لان
المعنى من لازم الماهية المقابلة للازم الوجود ان يستغني المستلزم في استلزامه
لازمه لاجل ماهيته عن الوجود لذاتيه ولم يقال ان علة الوجود يجب ان يكون
موجودة في ايجاد الشي غيره لا في اقتضاء ماهية الشي وجوده والجواب
ان البداهة لا تفرق بين ان يكون الماهية علة لوجودها بانه يلزم في الثاني
دون الاول بل يحكم حكما عاما بان علة الوجود يجب ان يتقدم على الوجود
بالوجود سواء كان وجود نفسها او وجود غيرها اما لازم الماهية فهو لازم
الوجود المطلق بمعنى انه لا دخل لاحد الوجودين من الخارجي والذهني في خصوص
لان الماهية من حيث هي هي لا يقتضي الا نفس الوجوب الواجبي لو كان لازما لماهيته
فيكون لزومه لا بخصوصية احد الوجودين بل لكونه موجودا في الجملة باي
كان فوجوده الخارجي لا يجوز ان يكون مقتضى ماهيته يجب الوجود في الذهن
وفي الخارج فلو كان يجب وجوده في الخارج يتقدم على وجوده الخارجي بالوجود
الخارجي فيلزم المحذورات الثلث قوله وانتقال الملازم من الوجود
فالاولى ان يقول من لزوم تقدم الشي على نفسه او من لزوم كون الشي موجودا
مرتين ومن لزوم التسلسل لان اللازم اولا اما تقدم الوجود على نفسه ان كان
الوجود السابق عين اللاحق او كون الشي موجودا مرتين ان كان غيره ويلزم
ايضا التسلسل على تقدير كونه موجودا مرتين بان يعود الكلام الى الموجود الثاني

فافهم قوله وانه يلزم اما تقدم الشي على نفسه اى على تقدير كون الثاني
عين الاول قوله والتسلسل في الوجودات اى على تقدير كون الثاني
عين الاول قوله فان قلت كون وجود الواجب على تقدير الزيادة
ممكنا محتاجا الى علة ضرورى لان الامكان انما يعقل للشي مقيسا الى الوجود
الخارجي اي باعتبار كونه محتاجا فيه الى غيره فافهم قوله بل المراد الوجوب انما
قال المراد لان المتبادر مما قال المعترض تامل قوله انه على تقدير زيادته
وفيه انه منقوض باتصافه بالوجود المطلق وزيادته فانه لا بد لاتصافه
به من علة في نفس الامر فاما ماهيته للموصوف فيلزم تقدمه على الوجود
المطلق بالوجود واما ماهيته غير الموصوف فيحتاج الواجب في وجوده الى غيره
الا ان يقال علة الاتصاف لمطلق الوجود في حقه هو وجوده الخاص الذي
هو عين حقيقته ويلزم في حقيقة غير الوجود له كان علة للوجود كونها موجودة
قبل الوجود واما حقيقة الوجود المطلق اعنى هويته التي هي نفس الواجب فلا
يحتاج في قيام الوجود بها الى وجود آخر فلا يتسلسل قوله فاتصاف الماهية
بها لا بد له من علة قال الطوسي معترضا عليه ان اتصافه بالوجود قديم والقديم
لا يعلل لان علة الحاجة هي الحدوث والجواب ان الكلام في الاستدلال الحكم
على طريقتهم لا على طريق المتكلم على انهم ابطلوا كون علة الحاجة الحدوث وكون
القديم الزماني ما فيه التاثير كالعقول عندهم على ان المتكلم ايضا صرحوا بكون
علة الحاجة الى المؤثر هي الحدوث بالنسبة الى صفاته لان صفاته قديمة تو قد
لا حادث فلو لم يؤثر فيها ذاته لزم تعدد القديم بالذات قوله
هي اما الماهية ومن يلزم تقدمها بالوجود على وجودها الا ان يقال علة الاتصاف
علة بالوجود الذي ليس بموجود لا يجب ان يكون موجودة بل يجوز ان يكون غير موجودة
فجاز للماهية ان يكون علة لوجودها الذي غير موجودة قوله واما ان تقدمها

يجب ان يكون بالوجود فممنوع الى قيل عليه انه لم يجب تقدم العلة على المعلول بالوجود
لا يمكن الاستدلال بوجود المعلول على وجود العلة فلا يثبت وجود الصانع
بوجود المحدثات والجواب عنه انه لم يدع ذلك في كل علة اي في كل ما يصدق عليه
انه علة بل يدعي ذلك فيما اذا كان المحل علة للحال كالماهية الممكن والواجب بوجوده
او نقول الكلام معترض في مذهب ورد عليه انه لا يستدل على وجود كل علة بل
على وجود ما له دخل بحسب وجوده فقط **قوله** والقابل متقدم على مقبوله
لانه علة قابلية له وليس ذلك التقدم بالوجود اقول ان اراد القبول الذهني
فالتقدم بحسبه ثابت وان اراد القبول الخارجي فلا نم ذلك والا لزم وجوده
قبل وجوده **قوله** لما ذكرتم بعينه من لزوم وجود الشي قبل وجوده الخ
وانت خبير بان لزوم وجود الشي قبل وجوده لا نغاير لزوم كونه موجودا مرتين
ولزوم كون الوجود مقدما على نفسه لان الوجود السابق ان كان عين الوجود
اللاحق يلزم تقدم الوجود على نفسه وان كان غيره يلزم كون الشي موجودا
مرتين وايضا لا يجامع الاول بالثاني فكيف يجمع الثاني بالاول بالعاطف
بالواو فالاولى ان يقال لزم اما تقدم الشي على نفسه او كون الشي موجودا مرتين مع التسلسل
قوله قبل ان يوجد الخ وله غير نظير واحد فان الجوهرية والعرضية للماهية
باعتبار تعقل الوجود مع انهما قبل الوجود وكذا الامكان تعقل باعتبار الوجود
مع انه قبله **قوله** الا انا لا نتعقل الا باعتبار الوجود ولا يلزم من عدم تعقل
شي بدون الاخر عدم تحققه بدونه في نفس الامر **قوله** لان من الحيثية
ليست موجودة في الخارج حتى يحتاج الى علة خارجية لا يقال وان لم يكن هذه
الحيثية موجودة يحتاج الى العلة في الاتصاف بها وان كانت مستغنية عن علة
لايجادها لانا نقول علة الاتصاف بالصفة الغير الموجودة لا يجب ان يكون خارجية
بل يجب في نفس الامر علة للاتصاف بالامور العدمية ولو في الذهن لا في الخارج

لان نفس الامر اعم من الخارج والذهن فحيث لا يكون في الخارج يكون في الذهن لا يقال
لو اوجب كون علة الاتصاف بالصفة الغير الموجودة موجودة في نفس الامر لا في
الخارج لم لا يجوز ان يكون علة الاتصاف بالوجود الذي هو اعتباري غير موجود
في الخارج موجود في نفس الامر لا في الخارج لانا نقول علة الوجود لا بد من ان يكون
موجودة وان كان الوجود امرا غير موجود فافهم **قوله** وكلامنا فيها واعلم انه
اذا كان الكلام في العلل الخارجية فالاجزاء التي هي علل مقومة للماهية
المتقومة بها بلا اعتبار الوجود المقومة للماهية والاجزاء ان كانت من الاجزاء
الخارجية والمركب منها مركبا خارجيا يكون التقدم فيما فيه التقويم من الوجود
الخارجي فانه لما كان التقويم بحسب الوجود الخارجي كان التقدم ايضا بحسبه
وان كانت الاجزاء من الاجزاء العقلية للماهية المركبة في الذهن لا يكون المعلول
موجودة في الخارج حتى يحتاج الى علة خارجية التي كلامنا فيها فتأمل وفيه ان
اجزاء الماهية من العلل الخارجية معدودة فيما سبق لان الماهية لا توجد
ما لم يحصل باجزائها على انها تلك الماهية ولذلك قالوا بعلل الماهية المقابلة
لعلل الوجود اعلم ان العلة الداخلة المقومة للشي انما يكون للمركب فان كان
مركبا خارجيا لابد ان يتقدم معه بالوجود الخارجي كتقدم وجود اجزاء الدار
من الاحجار والخشب في الخارج على وجود الدار في الخارج فلا معنى لكون الشي
مقوما للشي بحسب الوجود الخارجي بدون التقدم عليه بحسبه وان كان مركبا
ذهنيا كالماهيات المعقولة المركبة من الاجزاء العقلية المحمولة لا باعتبار
كونها اجزاء لها لا بد ايضا من تقدم اجزائها العقلية بالوجود العقلي ولا معنى
لكون الاجزاء العقلية جزءا للماهية المعقولة حصولها في العقل باعتبار الوجود
الذهني بدون التقدم عليها بحسب الوجود الذهني فافهم وجوابا بان عدم اعتبار
الوجود الذهني في تقويم الجزء الذهني للماهية المركبة ذهنا ليس لاعتبار العدم

حتى يتأتى تقدم الجزء الذهني بحسب الذهن على المركب فيه **قوله** لا يناسب هذا
التوجيه كما لا يخفى بل المناسب ح ان يقال فهذه الحيثية من العوارض الثابتة
للجزء المعلولة للماهية المتقدمة عليها الا باعتبار الوجود فالمناسب ح اطلاق
التأخر عليها لكونها معلولة **قوله** لا بد أن يلاحظ العقل وجود الواحق
يمكن أن يلاحظ له افتقاره الى الوجود وفيه انه لا يلزم من عدم تعقل افتقاره الى الوجود
من شيء للشيء الا بعد تعقل وجود الشيء الاول في نفسه أن لا يكون افتقاره الى
له في نفسه بدون وجوده في نفسه وان كان الامكان لا يعقل للشيء الا بعد الوجود
ولا ينافي ذلك تحقق الامكان قبل الوجود **قوله** الا ان الماهية الممكنة
من حيث هي هي الخ وفيه ان الماهية من حيث هي هي لا واحدة ولا كثيرة ولا موجودة
ولا معدومة بمعنى انه ليس شيء منها عينها ولا داخلة فيها لا بمعنى انها خالية
عنها والا يلزم ارتفاع النقيضين معا والقبول ايضا من المعاني الزايدة عليها فكيف
يثبت لها من حيث هي هي اي ماخوذة من حيث هي هي لا مع ما يعرضها من الامور فانها
معها لا يكون من حيث هي هي الا ان يقال معنى من حيث هي هي ههنا ان لا يوخذ الماهية
لا بالوجود ولا بالعدم لا ان يوخذ عاريا عن جميع العوارض حتى ينافيه قبول العدم
لها فافهم **قوله** يقبل العدم اي يمكن له العدم بالامكان الخاص **قوله**
وان لم يقبل العدم ارتفع عنها الامكان واتصف بالوجوب الذاتي ويقابل
ان يقول الظاهر ان رفع الامكان اللازم هو الامكان الخاص لان الكلام فيه
فيلزم الانقلاب الى غيره والانقلاب محال منه
وارتفاعه لا يوجب الاتصاف بالوجوب الذاتي بجواز الامتناع الذاتي
ح فكان الشارح المحقق حمل قبول العدم على الامكان العام بمعنى سلب الضرورة
عن طرف المقابل اي يقبل العدم بمعنى ان لا يجب الوجود وح يلزم من عدم
القبول للعدم بالمعنى المذكور الوجوب الذاتي الا ان معنى القبول هو الا
الخاص لا العام ولذلك قالوا لا يكون الواحد الحقيقي قابلا لشيء وفاعلا له لان

نسبة القابل الى المقبول بالامكان ونسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب
فافهم **قوله** بل كانت تابى العدم من حيث هي هي ايضا اي كما تاباه له الاخذ
مع الوجود **قوله** فلان الوجود تابى قبول نقيضه والا يلزم اجتماع النقيضين
لوجوب اجتماع القابل مع المقبول الا ان الح اجتماع النقيضين في محل واحد
بقياسهما اليه لا حلول احد النقيضين في الآخر وحمله عليه اشتقاقا **قوله**
فلا يقبل العدم لما مر واعلم انه قد قرر هذا الوجه على وجه آخر وهو ان يقال
لو كان الوجود نفس الماهية او جزؤها لم يكن نسبة الماهية اليه والى سلبه على
السوية لان نسبة الشيء الى نفسه لا يكون كنسبته الى سلبه وارتفاعه بالضرورة
وكذا الحال في نسبته الى جزئه والى سلب ذلك الجزء وهذا يدل على زيادة الجزء
على الماهية الممكنة خاصا كان او مطلقا والايجاب بهذا الجواب ولذا اجيب بانه
مدفوع تأمل **قوله** وذلك لان الوجود نفسه يرتفع بالكلية فكيف لا
يرتفع الماهية بسبب كون الوجود نفسها او جزءها ولقائل ان يقول من طرف
المستدل انما قال المستدل بعدم جواز ارتفاع الماهية على تقدير كون
الوجود نفسها او جزءها فلا يناسبه تجويز المجيب ذلك بناء على زيادته على الماهية
اذ ح يرتفع الوجود عند ارتفاع الماهية لامتناع قيام الصفة الزايدة بذاتها
ولا بغير موصوفها واما على تقدير كون الوجود نفس الماهية فلا يجوز ارتفاع الماهية
لامتناع سلب الشيء عن نفسه لكون ثبوت الشيء لنفسه ضروريا ولا يلزم ايضا
قيام الصفة التي هي الوجود بذاتها لان الوجود ح ليس صفة ولا لجزئيته للماهية
ولا بهما فالحاصل ان الاستدلال على زيادة الوجود بعروض نقيضه وبلزوم المحال
على تقديرين فاللازم للمجيب ان يمنع الملازمة او بطلان التالي على الاعتبار المستدل
فدعوى امتناع ارتفاع الماهية من المستدل على تقدير كون الوجود عينها او جزءها
اي على تقدير زيادته ودعوى ارتفاعها من المجيب بناء على دعوى ارتفاع الوجود بناء

على زيادة الماهية اللهم الا ان يحمل على الزام المجيب بالاعتراف بما استدل اخر زيادة

الوجود **قوله** لانه لو ارتفع الماهية الممكنة فقد ارتفع وجودها قطعا هذا

على تقدير كون الوجود نفس الماهية ظاهر لان ارتفاع الشيء يستلزم ارتفاع ما هو

نفسه واما على تقدير كون الوجود جزء الماهية فلا يجوز كون ارتفاعها بجزء اخر لها بارتفاعه

لا بارتفاع الوجود فافهم **قوله** لا يجوز قيام ذلك الوجود بذاته الخ ولقائل

ان يقول عدم جواز قيام الوجود بذاته مبني على كونه صفة زائدة على الماهية الموجودة

لم لا يكون قائما بذاته عند انتفاع الماهية الموصوفة سوف لك ليس ثابت عند

المجيب الخصم والمجيب انه يقول به على المستدل بما هو معترف به من زيادة الوجود فافهم

قوله او جزئها وفيه انه لا يجوز ان يخالف حال المركب وحكمه حال الجزء وحكمه

الا ان المستدل لما جعل كون الوجود جزء للماهية مانعا من جواز ارتفاعها فاذا ارتفع

كونها نفسا لكونه نفسه نفعا لم يبق مانع من ارتفاع الماهية على زعم المستدل

قوله الوجه الثالث انا نعقل الماهية الممكنة كالمثلث مثلا مع الشك في وجودها

فلا يكون الوجود نفسها والا لما امكن الشك ضرورة ان ثبوت الشيء لنفسه بين

وان ثبوت الشيء الذاتي للماهية لا يحتاج لما صنعناه لان اللازم من تعقل الجزء في ضمن

تعقل الكل مجملا وهذا القدر لا يكفي في الحكم بثبوت الجزء للكل لانه لا بد في الحكم بالجزء

على الكل من الاحاطة بالجزء تفصيلا وما يدخل في علم المركب بالكنه علم الجزء مجملا لا مفصلا

والحكم بالجزء على الكل انما يتوقف على تصور الجزء مفصلا لا مجملا ولذلك قيل ان

فهم الجزء اجمالا قبل فهم الكل وفهم الجزء تفصيلا بعد فهم الكل اجمالا لانه باعتبار

تحليله الى اجزائه **قوله** فان الوجود الذهني نفس التعقل والتصور فاذا

تعقلت الماهية كانت موجودة في الذهن فيه بحث لان المتكلمين يعنون

وجودها الذهني عند تصورها لان الوجود الذهني ليس عبارة عن مجرد التصور

للاشياء بل هو عبارة عن حصول ماهياتها عند تصورها والحكماء يعنون حصول

ماهية المتصور عند التصور لهم والنافون للوجود الذهني يقولون الحاصل في الذهن

عند تصور الشيء ليس نفس ماهيته بل صورة مساوية لماهيته مخالفة في اللوازم

قوله فكيف يشك بعد تعقلها في وجودها الذهني فاللازم مما ذكره

الخ واما ان الوجود الذهني ليس نفس الماهية ولا جزء لها فليس ذلك بلازم

من هذا الدليل لعدم الشك في وجود ماهية المثلث في الذهن بعد تعقلها

ووجوده فيه عبارة عن تعقله **قوله** فالدليل قاصر عن المدعى حيث

لم يدل على احد شطري المدعى وهو الوجود الذهني اي زيادته على الماهية وان

دل على زيادة الوجود الخارجي على الماهية المعقولة التي قد يشك في وجوده

الخارجي **قوله** لانا نقول على تقدير تسليم الذهني الخ اي لا نسلم اولا

الوجود الذهني فان ذلك مذهب الحكيم فقط فالدليل غير قاصر عن المدعى

على اصل المتكلم وانما قدر تسليم الوجود الذهني في هذا الدليل لان الحكماء مع

جمهور المتكلمين في زيادة الوجود على الماهية في الممكنات فالادلة مشتركة

بينهم جميعا فينبغي افادتها مدعاهم جميعا وان جاز ان يفيد بعض الادلة مدعى

بعضهم والبعض الاخر مدعى الاخر وعليه بنى منع الوجود الذهني اي على الجواب

المذكور **قوله** لان حصول شيء في الذهن لا يستلزم تعقل ذلك الحصول

والحكم بثبوته له فان الشعور بالشيء غير الشعور بذلك الشعور وغير مستلزم

له لا يقال ان حصول ما حصل في النفس للنفس بذاته لا بصورة مغايرة لذاته

فالشعور بالشعور بذلك الشعور لا بشعور مغاير له لانا نقول المغاير

له ولو باعتبار فيحتاج شعور الشعور الى التفات مستأنف به وان لم

يكن بصورة مغايرة **قوله** على وجه لا يشك فيه فان الشعور بالشيء

لا يستلزم الشعور به ولا دوام الشعور به الى زمان الحكم فانه وان لزم

الشعور بالشعور يجوز ان لا يدوم الى زمان الحكم بكون الشيء موجودا

في الذهن حال كونه مشعورا به لعدم بقاء شعوره **قوله** ولذلك اختلف فيه
ومنها على تسليم تحقق الوجود الذهني ونحن نقول لكن الواقع ان الحاصل ليس عينا
على ذلك بل على كون العلم نفس ماهية المعلوم او صورة مساوية له **قوله**
وايضا فالماهية الخارجية اي المتحققة في الخارج لو لم يكن معقولا لاحد خالية
عن الوجود الذهني وللقائل ان يقول لانم خلو الماهية الخارجية التي لم يكن معقولا
لاحد عن الوجود الذهني لان الوجود الذهني ليس عبارة عن الوجود في قوتنا بل هو عبارة
عن وجود غير اصيل لا يترتب عليه آثار خارجية ويكفي في هذا الوجود تعلقه في الملاء الاعلى
ولا بد منه في كل موجود لامتناع الجهل عليه **قوله** فيتغاير فلا يكون نفسها
ويمكن ان يقال لا يلزم من فرض عدم التعقل عدمها فاللازم خلوه عن الوجود الذهني
على تقدير عدم التعقل لا في الواقع بل في الفرض والكلام في الواقع **قوله**
فبهذا تم الجواب الاخص من المدعى وهو زيادة الوجود المطلق نفسا كان او خارجا
اذ اللازم منه زيادة الوجود الذهني وقد لزم مما سبق زيادة الخارجي فقد ثبت
المدعى بشطريه جميعا **قوله** ولا يمكن ان يقال الماهية المأخوذة في
الذهن خالية عن الوجود الخارجي ولو كان الوجود نفسها او جزءا لها لم ينفك
الماهية في التعقل عنه لا يقال عدم الانفكاك يتوقف على عدم كونه نفسا او
جزءا نظرية المساواة لانا نقول نعم ويمكن لا يتوقف علمه على علمه والاستدلال
عليه **قوله** يكون ثانيا عليها ايضا اي لزيادة الوجود الذهني على الماهية
الخارجية لو لم يكن معقولا لاحد **قوله** لا يتوجه عليه انا لانم حصول الماهية
في الذهن قيل عليك الكلام على تقدير ثبوت الوجود الذهني فلا معنى لهذا
المنع عند التحقيق وانت خبير بان الجواب الاول والثاني على تقدير تسليم
الوجود الذهني فانه لو لم يكن وجود ذهني لا يحتاج الى دلالة الدليل على زيادته
على الماهية فعلى تقدير عدم الاحتياج اليها فلو كان الدليل المذكور قاصرا عنها لم

زيادته لاحتجنا الى بيان زيادته ايضا فانه لا بيان لدلالة الدليل المذكور بعد تسليمه
على زيادته انتفاء وثانيا بدليل مستقل على حدة مع قوله وايضا الخ ولكن
بعد تمام ذلك ان يقال هل يدل هذا الكلام بنوع تغيير على زيادة الوجود الخارجي
كالذهني فيقال لا يدل بناء على ورود المنع في حصول الماهية في الذهن
فالحاصل ان الاستدلال على زيادة الوجود في الممكنات مشترك بين الحكماء
القائلين بالوجود الذهني وبين غير الاشاعرة من المتكلمين النافين للوجود
الذهني فلا يصح برهان من المتكلمين لاشتماله على مقدمة يتوقف صحتها على
الوجود لانهم لا يقولون به بخلاف الجواب عن سوال المبني على الوجود الذهني
بعد تسليم الوجود الذهني فانه جائز قطعا لمادة الاشكال على زعم المعترض
بالتنزل الى ما ذهب اليه من الوجود الذهني اظهارا للاقتدار في اثبات
المدعى **قوله** فلا يتم لان الوسط غير مكرر وليس له ورود اذ الا
الحاصل الجواب ان الدليل قياس استثنائي رفع فيه التالي لا اقتراني **قوله**
لكونه على منوال انا لا نعرف ذلك فالجواب انه لو كان الماهية معقولة
بالكنه فانها لو كانت معقولة لا بكنهها جاز ان يكون ذاتيا لها مجهولا
عند اشارتنا اليها او لا ترى ان النفس لما كانت متصورة باعتبار تدبير
البدن لا بكنهها تعرضوا لاثبات جوهريتها بالبرهان مع زعمهم انها جوهر
جنس لها وهذا الدليل لو تم لدل على ان الوجود الخاص زائد ايضا في الماهية
التي يكون تعقلها خصوصياتها مع عدم تعقل وجودها **قوله** ولا
نسلم ان شيئا من الماهية معقولة كذلك لا يقال يكفي ان يقال لا نعني
بالمثلث الا سطح محيط بخطوط ثلثة وهذا معقول بكماله لانا نقول
المثلث ليس من الماهيات الاعتبارية التي يكفي في تصورها العناية بل من الماهيات
الحقيقية فجاز ان يكون كمال الحقيقة غير ما ذكرته في تعريفه **قوله**

فما ذكر تموه انما يتجه على قولكم انه عجاي قد حصل بما ذكر نفي القول بكون الوجود عين
الماهية في الكل لانه قد ثبت انه ليس على الماهية في الماهيات المعقولة التي قد ثبت
في وجودها **قوله** لا لاثبات ان كل وجود زايد عليها قيل والتمسك بعدم
القائل بالفصل انما يفيد الزام الخصم لا اليقين مع ان المسئلة من المطلب
التي يطلب فيها اليقين ويمكن ان يقال ان دعوى الزيادة ضرورية والمقصود
الزام الخصم بعدم القول بالفصل لا الاثبات الزيادة بل لانه ثابت ضرورة
كما شنزاكد **قوله** فايدة معنوية وانما قيد الفايدة بالمعنوية لان الفايدة
اللفظية حاصلة وهي الترادف **قوله** والاظهر ان يقال الحمل قد يجوز ان
يفيد فايدة معنوية بان يكون مع السلوك موجود انه ليس ممتنع لان الارتفاع
سوى العدم قلنا ان كان معنى عدم الارتفاع معنى السلوك لزم عدم الافادة
وان كان غيره لزم الخروج عن المبحث **قوله** لو كان السلوك معقولا
بالكنه بخلاف حمل الوجود عليه وفيه مصادرة لانه على تقدير كون الوجود
السلوك دعوى افادة حمله عليه عند تصوره بالكنه دعوى كونه ليس جزؤه
وهو المدعى وللقائل ان يقول لانم انك تصورت السلوك بالكنه واستفدت
من حمل الوجود عليها فايدة معنوية لانه ان اشياء من الاشياء تصور بالكنه
فضلا عن السلوك **قوله** لان حقايق الموجودات الخ فلو كان الوجود
هو مشترك بين الموجودات نفس الماهيات وهي متخالفة يلزم اتحاد الماهيات
وهي متخالفة هف وهذا يدل على زيادة الوجود المطلق ومن الخاص **قوله**
وما يقال من ان الكل ذات واحدة هكذا قال بعض الصوفية ونسبوه الى
المكاشفة دون العقل الصرف لكن الظاهر انه ماؤل عند ارباب العقول
بما يوافق الشرع والعقل وذلك لانهم لما لم يلتفتوا الى ما سوى الحق تعالى وقطعوا
النظر عن غيره بالكلية سواء كان من عالم الشهادة او من عالم الغيب بل وعنهم

ايضا لم يبق في الوجود الا موجب تلك المرتبة لهم وما حكمهم بذلك انه في الواقع
كذلك لا في المرئي فقط فبناء على مطابقة حكمهم في كل ما يشاهدونه من احوال الشهادة
فيدا ين الغيب على الوجه الذي هي عليه في الشهادة وهم في مشاهدة ما في الكونين واما
منافهو حال من الاحوال وجد للسالك بعد الكونين ليس فيهما ما يطابقه مما سواه
الامور **قوله** لكان اعم الذاتيات المشترك بين الموجودات لانه انما عم المفهومات
لان المفهوم اعم لتناوله المعدوم والموجود **قوله** فكان جنسا لها ان كان محمولا
عليها ولما كان الاعم من الذاتي المحمول لا يلزم من ثبوته ثبوت قيد لزوم الجنسية بكونه
محمولا والاضر في عدم كونه ذاتيا وجنسا لان المقصود ترتب اجزاء الماهية الى غير النهاية
وذلك لازم من كونه مشتركا محتاجا الى مميز موجود والمميز الموجود الى مميز آخر موجود
سواء كان ذاتيا محمولا او جزءا غير محمول كالاجزاء الخارجية **قوله** والا كان
جزءا مشتركا مثل الجنس اشارة الى انه لا فرق بين كون الوجود على تقدير كونه بعض الماهية
جنسا محمولا او جزءا مشتركا غير محمول في المقصود الذي هو لزوم عدم تناهي اجزاء الماهية
بناء على ان اشتراك الماهية في جزء يوجب امتيازها باخر فيلزم عدم تناهي اجزاء الماهية
سواء كان الوجود جنسا مشتركا غير جنس فلا يفيد القول بانه انما يلزم كونه جنسا
لو كان محمولا وتمام مشترك وهو ممنوع **قوله** واستحال وايضا يلزم ان لا يعقل
الماهيات لان تعقل كل جزء يقتضي زمانا وزمان وجود النفس متناه لكونها حادثة بحدوث
الابدان فان رد بانه لانم بطلان عدم تعقل الماهيات اذ لم يدل دليل على ان الماهيات معقولة
لنا بالكنه اجيب بان اللازم لا اقل من ان لا يعقل الماهيات بالقوى العالية لكونها غير متناهية
اجزاء وترتيبها فيها كترتب الامور الخارجية في الاستحالة وجريان التطبيق فان الامور
الامور المجتمعة غير المتناهية يمكن التطبيق سواء كان الاجتماع في الخارج او في القوى
الدراكة **قوله** لان المركب لا بد له من الانتهاء الى البسائط وفيه ان انتهاء المركبات الى
البسائط يبتني على انتفاء تركبها من اجزاء غير متناهية له على تقدير كون اجزائها غير

غير متناهية لا يلزم انتهاء اجزائها الى البسائط فالزم لخصالحه وجوابه ان التوقف
الى البسيط بين المعلومين لا بين العلمين ونحن نستدل بعلم الانتهاء على علم عدم التناهي
فان قيل وجوب انتهاء المركب الى البسيط يتوقف على تناهي اجزاء الماهية فاثباته به مصادرة
اجيب بان علم وجوب انتهاء المركب الى البسيط لا يتوقف على العلم بتناهي اجزاء
الماهية والاستدلال بالعلم الاول على علم الثاني لا بنفس الاول على نفس الثاني قوله
لا منتهى الكثرة اعلم ان المبدأ فيما نحن فيه ترتيب الاجزاء الى غير النهاية للماهية ينافيه
لان ماله مبدأ متناهي قوله وايضا فالوجود اعلم ان حاصل قوله وايضا فالوجود الخ
هو ان لو كان الوجود جزء الجميع الموجودات يلزم اما تقوم الجوهر بالعرض لو كان
الوجود عرضا واما تقوم العرض بالجوهر لو كان الوجود جوهرا واما لو كان المدعي هو ان
الوجود ليس جزء الماهية تامة اصلا لا يلزم على تقدير كونه جزء ماهية ما احد المحذورين
المذكورين لجواز كون الوجود جزء الجوهر على تقدير كونه جوهرا بلا محذور وجزء العرض
على تقدير كونه عرضا بلا محذور قوله فلا يكون جزء للجوهر وفيه بحث لانه قد يكون
العرض جزء للجوهر كالسرير المركب من قطع الخشب والهيئة العارضة لها وايضا لو تم
لدل على كونه زايدا اما في الجواهر او في الاعراض ولم يدل على زيادته على الماهيات مطلقا
كما هو المدعى فان قلت على تقدير كونه متواطيا يلزم من زيادته في احدهما زيادته في الآخر
وعلى تقدير كونه مشككا يكون زايدا في الجميع قلت لا يلزم من التشكيك الزيادة في الجميع
كما حقق ذلك الشارح ره والجواب عن قوله وايضا انه ليس المقصود بهذا الثاني رد
زيادة الوجود على جميع الماهيات بل المقصود به عدم كونه جزء الجميع الماهيات وقد حصل
كما صرح به المحقق واما الزيادة على الجميع فلانه من ابطال النفسية في الكل ومن ابطال
الجزئية في الكل معا فافهم قوله فقد بطل كونه جزءا للموجودات اشارة الى ان
المطلوب الاولي بهذا الوجه ابطال كون الوجود جزء الجميع الموجودات لا اثبات كونه
زايدا على جميع الموجودات فلم يفيد الاول وان لم يفيد الثاني وصح ولكنه يفيد الثاني

ايضاح دليل امتناع كونه نفس الماهية فيلزم منهما معا كونه زايدا في الجميع لانتفاء
نفس الجميع وجزء الجميع قوله فجاز ان يكون الوجود داخلا في بعض الماهيات
ونفسا في بعضها فان قلت اختلاف الوجود في العروض والدخول والنفسية غير
معقول فانه لذاته اقتضى احدها يكون كذلك في الجميع قلت هو لا يقتضي شيئا من ذلك
بل المقتضي كل منها الماهيات فلا محذور وايضا انما يلزم وجوب الاستواء لو
لم يكن مشككا بل متواطيا وهو ممنوع لا يقال لو كان مشككا يكون زايدا في الجميع
لان اللازم من التشكيك ان لا يكون ذاتيا في الكل ولا يلزم منه ان يكون عرضيا في الكل
لجواز ان يكون ذاتيا للبعض وعرضيا للبعض الآخر هكذا حقق المقام قوله او عرض
فلا يكون جزء للجوهر فان قلت سيجيء من الشارح ان يكون العرض جزء للجوهر كالسرير المركب
من قطع الخشب مع الترتيب والهيئة لهما جوزه بعضهم قلت انما جوزه من
جزء مخصوص لا يقتضي الحمل فانه على تقدير كون العرض جزءا للجوهر لا يحمل عليه هو الطاعة
للامتياز في الهوية بين الجزء والكل وما نحن فيه من قبيل الحمل فان الوجود محمول على الموجود
فلو كان الوجود عرضا داخلا في ماهية الموجودات لزم عدم حمل الوجود الموجود على السواد
والانسان الموجود كما لا يصح حمل ساير الاجزاء الخارجية على المركب منها هو الطاعة وان
اتحدت في الجوهرية والعرضية قوله فان الجوهر والعرض من اقسام الموجود
اي ممكن الوجود لان الجوهر والعرض لا يلزم شيء منهما الوجود بالفعل قوله
لاستحالة ان يكون الشيء منه حاجة المتصف لان اتصاف الشيء يقتضي النسبة
في الشيء الواحد فلا اتصاف في الشيء بنفسه لا يقال التغاير الاعتباري يكفي في تحقق
النسبة لانا نقول فح يكون الاتصاف اعتباريا فتامل قوله ولما ذكر من ان ما
صدق عليه احدهما هو عين ما صدق عليه الآخر وانه ليس لهما هويتان متمايزتان
واعلم ان هوية المفهوم الكلي حصته التي هو نوع بالنسبة اليها كسواد زيد لمفهوم
السواد وانسانية زيد لمفهوم الانسان وما صدق عليه المفهوم من هويته
لا النسبة الكلي الى ما صدق عليه من جزئياته يتصور على وجوه خمسة احدها ان يكون نوعا

اي بالنسبة اليها كالانسان للفرس، وثانيها ان يكون جنسا لها كالحيوان للفرس، وثالثها
ان يكون فصلا لها كالناطق بالنسبة الى فرسه، ورابعها ان يكون خاصة لها كالضاحك
بالنسبة الى فرسه، وخامسها ان يكون عرضا عاما لها كالماشي بالنسبة للفرس قوله
وكان للوجود ايضا هوية اخرى حتى يمكن قيامه بهوية السواد في الخارج لانا لا نسلم
يمكن القيام الخارجي بين الشيئين بمجرد التمايز بينهما في الهوية لانا نقول لما قال
المصنف لو امتاز الشيئان في الهوية يمكن القيام الخارجي ولم يقل الا يمكن القيام
الخارجي بينهما ان الممكن التمايز بينهما فلا يتجه ان يقال القيام الخارجي لا يتوقف
تمايز القائم والمقوم به في الخارج بل على تمايز المقوم به فقط في الهوية الخارجية
قوله فيلزم امر من المحذورات من لزوم كون الشيء موجودا مرتين ومن لزوم
تقدم الشيء على نفسه ومن لزوم التسلسل وكل ذلك محال قوله كتمايز
السواد والاسود فانا نعلم ان لا تمايز بين السواد والاسود في الحس قلت التمايز
في الخارج اعم من التمايز بحسب الحس لجواز موجودين في الخارج لا تمايز ان
كالصورة والهيولى والعرض والموضوع والقول بان غير المحسوس غير موجود
موهوم قوله الا ان هذا الا بسلم انه ان يكون هوية الوجود في الخارج غير
هوية الوجود كالسواد مثلا حتى يكون ما صدق عليها احدهما هو عين ما صدق
عليها الآخر قيل في تفريع الاتحاد في ما صدق على الاتحاد في الهوية بحث اذ قد يتحد
الماصدق بلا اتحاد الهوية كما في زيد اعمى فانا نتحقق اتحاد الماصدق بلا اتحاد
الهوية لا يتاتى تفريع الاول على الثاني الا بالنظر الى قول القائل كان هذا انسان
فهو حيوان مع انه لو تحقق انا يتحقق بعد كونه انسانا بل كل اخص يتفرع عليه
الاعم والاعم يوجد بوجود الاخص نعم لو قال لما يتحد الماصدق الا باتحاد الهوية
لا يجد عليها البحث تحقق الاتحاد في الصدق بدون الاتحاد في الهوية على ان ما صدق
عليه المفهوم ان ما لا بد ان يكون هوية لهما معا فذات زيد كان هوية لصورته

العقلية كون الكلي هوية لمفهوم شيء لما العمى وعدم الهوية للعمى لا ينافي وجود
الهوية الموصوف به اعني شيء لما العمى قوله لكونه من المعقولات قد اعترض عليه
بان المعقول الثاني ما لا يحاذيه الموجود الخارجي المتاصل في الوجود والوجوب ايجاب دي
خارجي لان وجود الواجب من حيث هو موجود والا يلزم ان لا يكون الواجب موجودا
وانت خبير بان هذا الاعتراض لا يختص بالوجوب فانه وارد ايضا في قولهم الشيء من المعقولات
الثانية مع انه لا شك في وجود شيء في الخارج وفي الذهن وكذا ما يصدق عليه الماهية
ثابت في الخارج والذهن وقد قالوا انه معقول ثان والجواب الحاسم لمادة هذا الاعتراض لي
انه ليس معنى المحاذاة للخارجي الصدق عليه بل معناه ان يكون في الخارج امر متعقل
بجزء ما يعبر عنه في الوجود الخارجي كما ان ذلك المنتزع المعقول عين المفهوم الصادق
عليه لوجود المفهوم الكلي الحاصل في الخارج لكان عين ما صدق هو عليه في الخارج
لا غيره وليس لمفهوم الماهية اعني ما يجاب به عن السؤال بما هو في الخارج بمعنى
ان يكون المنتزع منه في العقل عين مفهوم ما يجاب عن السؤال بما هو بل ما في الخارج
يكون في العقل عين ما صدق عليه هذا المفهوم اعني ما يجاب به عن السؤال بما هو
وكذا ليس في الخارج شيء يكون المنتزع المعقول عين الوجوب بل في الخارج شيء هو
حقيقة الواجب الذي هو بالحقيقة الوجود الخاص الذي هو ما صدق عليها الوجوب
في الخارج لا نفس الوجوب المطلق لانه ليس في الخارج شيء هو كون مطلق بل ما في الخارج
ما صدق عليه كون مطلق وهو عين الواجب وكذا الحال في الجزئي فانهم قالوا ان مفهوم الجزئي
معقول ثان مع ان ما صدق عليه الجزئي ثابت في الخارج لانه المتاصل في الوجود دون الكلي
فيجاب بانه لا يكون مفهوم الجزئي معقولا ثانيا ما الجواب انه ليس في الخارج شيء هو نفس مفهوم
ما يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة بل كل ما في الخارج يمنع نفس تصوره من وقوع
الشركة وليس المنتزع المعقول من الجزئيات المتاصلة الوجود نفس مفهوم ما يمنع
من وقوع الشركة بل ما صدق هو عليه من صور الجزئيات الثابتة في الالات الجسمانية

وبيانه اخرى ان المعقول الثاني في الطبيعة الثانية من التعقل لكونه من عوارض المعقول الاول
المنتزع في الذهن من الموجودات الخارجية التي تحاذي له بمعنى ان لو حصلت في العقل كان
هو في الخارج لكان عينها فنفاذ لم يوجد المعقول الثاني الا عارضا للمعقول المنتزع
من الامور الخارجية لم يكن له وجود في الخارج لكونه من عوارض الامور الذهنية ولا وجود
محاذي له لان محاذاة الامور الخارجية بمعروضات ثواني المعقولات لا لانفسها
لانه لم ينتزع من الخارج الا المعقول الاول ولم يكن في الخارج نفس شيء من الامور الذهنية
على تقدير وجود الانفس معروضات المعقول الثاني لا نفس المعقول الثاني فافهم قوله
كيف ولو اتحد الوجود وحاصل هذا الكلام ان الامور المتحدة في الذات يصح في الحمل
على تلك الذات هو الطاءة كالانسان والحيوان والناطق المتحدة في ذات زيد فان زيدا
يصدق عليه كل من هذه الامور بالمواطاة فكذا لو اتحد الوجود والسواد في الذات
لصدق عليها الوجود بالمواطاة كما يصدق عليها السواد فاندفع ما قيل من ان الاتحاد
في الذات ثابت بين الكلي والجزئي الحقيقي ولا يحمل الجزئي الحقيقي على الكلي كما يصدق الكلي
لانا لم نقل ان اتحاد الشيئين في الوجود يصح حمل كل منهما على الاخر لينتج عدم حمل الجزئي
الحقيقي على الكلي بل قلنا ان اتحاد المفهومين الكليين في الذات يقتضي صحة حمل المواطاة
لكل منهما عليها بل قلنا ان اتحاد الوجود والسواد الكليين في الذات يقتضي صحة
الحمل بالمواطاة لكل منهما على تلك الذات قوله لكان محمولا الخ ليس المراد
بقوله لكان محمولا على تلك الذات الحمل بالفعل لانا لم نلتزم ذلك من اتحادهما ذاتا في الخارج
لان كم من امرين متحدين ذاتا لم يتصور اصلا فضلا عن حمل احدهما على الاخر بل المراد
صحة الحمل وهو لازم قطعا او الحمل بالفعل على تقدير العلم قوله وايضا
لم يكن لاحد شك في ان الوجود موجود كما لا شك في ان السواد موجود قيل لم لا يجوز
الشك لخفاء في اتحاد الذاتي قلنا المعنى لو اتحد الوجود بالسواد ذاتا لم يكن
لاحد ممن يقول به شك في وجود الوجود كما لا شك في وجود السواد او المعنى لم يشك على تقدير

العلم باتحاد الذاتين في وجود الوجود كما لا شك في وجود السواد لانه على تقدير
العلم باتحاد الذاتين يلزم العلم بوجود الوجود بلا احتمال للشك فيه او قلنا تسليم
لخفاء في اتحاد الذاتين تسليم لعدم كون الذات الخارجية كذات السواد مما علم
كونها ذات الوجود علم كونها ذات السواد وهذا القدر يكفينا في منع كون ذات السواد ذلك
الوجود حيث علم كونها ذات السواد ولم يعلم كونها ذات الوجود مع ان حمل الكلي على
موضوعه حقيقي له امر سهل قوله فليس في الاعيان شيء هو وجود اي حقيقة الوجود
حقيقة قوله او شيء انما الموجود الخ اي حقيقة ذلك الشيء العيني بعينها
صفة الشيء المطلق قوله او انسان او غيره من الحقائق وليس شيء منهما
ذات الوجود وماهيته او ذات الشيء وماهيته قوله ولا يحاذي بها امر في الخارج
بان يكون الماخوذ منه ماهية الشيء او الوجود المطلق قوله فليس في الاعيان
شيء هو حقيقة مطلقة او تشخص مطلق الخ اي ليس في الاعيان شيء هو مفهوم الحقيقة المطلقة
او مفهوم التشخص المطلق او مفهوم الذاتي المطلق او مفهوم العرضي المطلق كان يتطابقا
بحيث يكون المعقول منها عين الفرد الخارجي بحسب الماهية لو وجد فيه فلا يرد عليه ان مطلق
الحيوان او مطلق الانسان وكذا مطلق كل ماهية معقولة في الطبيعة الاولى موجود
في الخارج الا ان ما يحاذي بها موجود في الخارج فان الخارج ما لو وجد في الذهن كان عين
الحيوان المطلق والانسان المطلق ولو وجد الحيوان المطلق والانسان المطلق في الخارج
كان عين زيد مثلا قوله تصريح بان ليس للوجود هوية خارجية اي امر مشتمل على تمام
حقيقة الوجود كسواد زيد لمفهوم السواد وزيد لمفهوم الانسان قوله
فمن ادعى من المتاخرين ان الوجود زائد مع اثبات للوجود الذهني لم يكن على بصيرة
في دعواه هذه قيل القائلون بنفي الوجود الذهني وان لم يقولوا بزيادة الوجود على
الماهية في العقل لكنهم يقولون بان تحققه عليها في التعقل ويقولون انه زائد عليها عقلا واتفق
الجمهور من النافين للوجود الذهني على ان الوجود زائد على الماهية ذهنا وانت خبير بان الزيادة

في التعقل فما هنا ان يفصل الذهن في التعقل الماهية الموجودة الى الماهية والوجود
بان يثبتا زاد احدهما عن الآخر في التصور لكن انما يلزم زيادة الوجود على الماهية من هذا الوجه
لو كان الحاصل في الذهن عند تعقل الماهية الموجودة نفسها كما يقوله القائلون
بالوجود الذهني اما لو كان الحاصل صورة الماهية وشبحها وظلها لا نفسها كما
يقوله المنكر للوجود الذهني يكون اللازم زيادة وجود الماهية على شبحها وصورتها
لا على نفسها فلا ينافي ذلك لجواز كون وجودها بالنسبة الى نفسها عين زايد عليها فافهم
واعلم ان من ينفي الوجود الذهني يعترف بالعلم بالاشياء فاذا امتاز بحسب العلم
الماهية المعلومة عن الوجود بان يعلم الماهية مثلا ولا يعلم وجودها علم زيادة وجودها
عليها وان لم يكن لماهية الاشياء حال العلم بها حصول في الذهن الا ان يقال
لو كان حصول الماهية المعلومة في الذهن لا بنفسها بل بصورتها كان اللازم منه
مغايرة الوجود لصور الماهيات المعقولة التي تخالف الماهيات في كثير من اللوازم
فلا يعلم حال الوجود بالقياس الى نفس الماهية المعلومة انه زايد عليها ام لا فافهم
قوله فيكون كل وجود مجرد او فيه وجه وجيه وذلك لانه لو كان الوجود
في الواجب مجرد الذات ولم يكن كل وجود مجردا بل كان بعضه مقارنا للماهية فان كان
ذلك ايضا لذاته لزم اختلاف مقتضى ذات شيء وان لم يكن مقارنته للماهية بمقتضى
الوجود وعدم تجرده لذاته بل بغيره مع اقتضاء الوجود نفسه تجرده لزم تخلف
المقتضى عن المقتضي بالذات ولا يجوز ذلك والا يلزم ان لا يكون الذات علة تامة
للمقتضى هف قوله لان مقتضى ذات الشيء لا يختلف ولا يتخلف عنه وانت
خبير بان عدم اختلاف مقتضى الشيء مبني على انه لا يتعدد اثر الواحد ولا يصدر عنه
الا الواحد اذ لو جاز تعدد اثر الواحد لا يرد له الحكم بان مقتضى ذات الشيء لا
يختلف عنه الا ان يقال انه محمول على الالزام للحكماء من المتكلمين او يقصد بالاختلاف
التخلف ولذلك قال ولا يتخلف عنه فافهم قوله وقد ابطلناه في البحث الاول

حيث بينا انه اي الوجود زايد على ماهية الممكن اي مقارن لها لا عينها قوله
فلا يكون الواجب الذي هو ذلك الوجود المجرد واجبا وان كان التجرد لازما له لا نفس ذاته
قوله وهذا خلف لما كونه خلفا محالا على اصل المتكلمين فانه لو كان علة قيام
الواجب بذاته غيره لزم ان يتأخر قيامه بذاته الذي به يتميز الواجب عن غيره عن تلك العلة المغايرة
للقيام بذاته للواجب تأخرا زمانيا لان كل ما سواه حادث حدوثا زمانيا الذي هو مسبوقية
الوجود بالعدم فيلزم حدوث الواجب المجرد القائم بذاته لا يقال يجوز حدوث الواجب
باعتبار اتصافه بصفة حادثة لانا نقول لا يوجد حقيقة الواجب بدون التجرد فما لا يوجد
الواجب بدونه لو كان معللا بالحادث يلزم حدوثه وحدوث ما لا يوجد بدونه فان قلت
هذا انما يكون لو كان علة تجرد الواجب غير معدوم لان المعدوم لا يكون حادثا قلت لو اتصف
المعدوم بالعلية لكان ثابتا لكون العلية صفة ثبوتية فان ثبت في الخارج فهو حادث
لان الوضع انه غير الواجب والموجود المغاير للواجب حادث وان ثبت في الذهن فهم اعني
المتكلمين لا يقولون بالوجود الذهني واما كونه خلفا محالا على اصل الحكيم فلانه لو كان تجرد
الواجب لعلة غيره لم يكن الواجب قائما بذاته بدون ذلك الغير فلا يكون بدونه وما لا
يكون بدون غيره لا يكون واجبا لذاته لان الواجب هو الموجود مع قطع النظر عما سواه بالكلية
وايضا لو كان تجرده معللا بغيره كان ممكنا بالضرورة لان الامتناع والوجوب يحيلان
المعلولية فان كان ما به يمتاز الواجب نفسه عن غيره ممكنا يلزم امكان الواجب المتميز
في نفسه عن غيره واما ما يدل على المذهبين معا على انه لا يعلل تجرد الواجب بغيره انه لو علل
به لكان محتاجا في صفة لازمة لذاته الى غيره وهو محال اتفاقا قوله مبدأ الكل
شيء منها حتى لنفسه وعلة لان الوجودات متساوية متماثلة الماهية وقد بان اللازم
من التساوي والتماثل في الماهية اتحاد المتماثلين في الامور المستندة الى الماهية لا في
جميع الامور لجواز اختصاص بعض الاحكام باحد المثلين بسبب عوارضه ويميزه عن صاحبه
انه لو لم يكن في المثلين ما يتميز به احدهما عن الآخر بعد اتحادهما في الماهية لم يكونا اثنين

بل واحد امف **قوله** وما كان يقتضي ان يكون البحث وهو عدم العروض جزءا من مبدأ الوجوب
وفيه بحث لانه ان اراد انه يكون عدم العروض جزءا من فاعل الوجوب كونه جزءا من ذات الفاعل فلا يلزم
ذلك من كون عدم العروض معتبرا في كون الوجوب فاعلا لوجود الممكنات لانه لا يدخل في فاعلية الفاعل
لا يجب دخوله في ذاته والا لزم دخول كل ما يتوقف عليه تأثير الفاعل في المعلول من الملكة
والصورة والغاية والشرط وارتفاع الموانع والمعد فيه وان اراد انه كونه جزءا من فاعلية الفاعل
لا مانع عنه لجواز توقف وجود المعلول على امور عدمية كارتفاع المانع والمعد **قوله**
لانا نقول ويمكن ان يجاب ايضا عنه على قاعدة المتكلمين بجواب آخر وهو ان العدمي هو امر كاشف
عن امر وجودي فاريد بذلك العدمي ذلك الوجودي لكونه اقرب لوازمه كما يعبر عن فصل
الانسان باقرب لوازمه هذا **قوله** وقد اجاب عن هذين الوجهين بعض الفضلاء
بان النزاع في ان وجود الواجب عين ماهيته ام لا ليس في الوجود المشترك فان قلت لو كان
الوجود المطلق زائدا قائما بذاته تعالى كان ممكنا محتاجا الى علة فيلزم من المحذور ما يلزم على تقدير
زيادة الوجود الخاص قلت لا محذور لان ذاته تعالى عندهم وجود خاص يقتضي بنفسه اتصافه
بعارضه الذي هو الوجود المطلق فيلزم ح تقدم ذاته بالوجود الذي هو نفسه على اتصافه
بالوجود الذي هو عارضه فلا يلزم تقدم الشيء على نفسه هكذا قيل وانت خبير بان الوجود
المطلق ليس عارضا للوجود الخاص الواجبي بمعنى كونه قائما به موجودا به اذ لا يحتاج الى علة لكونه
ممكنا ح ولو اريد عليها الاتصاف به على تقدير كونه عدميا ليس الاتصاف به في الخارج بل الوجود
المطلق من المحمولات العقلية على وجوده الخاص وانما يتمايزان في العقل فقط فلا يحتاج الاتصاف
به الى علة سيلزم تقدم علته بالوجود على الوجود المطلق **قوله** والا لكانت حقيقته
امورا متعددة مقارنة للممكنات لانه لو كان عين هوية الواجب الموجود كان عينا لسائر
الهويات لعينية كل هوية لحقيقة للواجب متعدد للواحد الحقيقة ولا يخفى ذلك **قوله**
بل في وجوده الخاص المخالف لها وانما قيد به لان الذي قال الحكماء فلا بد ان ينفيه المتكلم حيث
فرض مدعاه لا ابطاله فلا يرد ان يقال ان زيادة الوجود الخاص المخالف ليس مذهب المتكلم في اثبات

الزيادة بل الوجود الخاص المساوي في الماهية فانهم لما اثبتوا ما لا يثبته الحكماء لم يكن
نزاعهم معهم الا لفظيا لا معنويا **قوله** فان ما صدق عليه انه وجود اي ما يحمل عليه
الوجود مواطاة وقد اعترض الطوسي رحمه على الحكماء في هذا المقام بان الوجوب المطلق على وجوب
الواجب بالمواطاة هو معنى الكون في الاعيان البديهي التصور المقتضي للقيام بغيره البتة
ولا يعقل قيامه بذاته فكيف يكون فرد منه مما يحمل هو عليه مواطاة عين القائم القيام
بذاته بل الحق لغيره مطلقا اقول لو كان الحمل بالمواطاة مختصا للانواع بالقياس
الى جزئياتها لكان المحمول بالمواطاة مع ما يحمل هو عليه من الافراد التي يصدق عليها
متساويا في الماهية فلا يجوز اختلافها النوع الا ما يجوز لها فاذا لم يكن الوجود المطلق
المحمول على وجود الواجب مواطاة القيام بنفسه لا يجوز له ذلك الواجبي
القيام بنفسه بل بغيره كالمطلق المحمول عليه بالمواطاة مختصا بالنوع
بالقياس الى جزئياته المتماثلة في الماهية بل يوجد ايضا في الخارج المحمول كقولنا
الناطق حيوان فان الحيوان محمول على الناطق بالمواطاة مع اختلافهما في تمام الماهية
بل هو عرض عام للناطق لما قيل ان الاجناس عرض عام للفصول ومع ذلك
محمول عليه بالمواطاة وما ذكر من ان العارض لا يحمل على المعروض وهو بمعنى العام
به لا بمعنى الخارج المحمول وكذلك يصح الناطق انسان والحيوان انسان
مع اختلافهما وجوبا لذا ان لا صحة الا يجوز للاخص فان الحيوان بالنسبة الى الناطق
عرض عام وبالنسبة الى الانسان داخل والانسان بالنسبة الى الحيوان
والى الناطق خارج محمول فتأمل والسر في حمل العارض على المعروض بالمواطاة
في العارض بمعنى الخارج المحمول وعدم جواز حمل العارض على المعروض
بالمواطاة في العارض بمعنى القائم بالمعروض هو ان العارض بمعنى المحمول العقلي
هو من العوارض العقلية يجوز ان يكون مع المعروض واحدا ذاتا في الخارج او في
الذهن باعتبار آخر فيصح حمله بالمواطاة واما العارض بمعنى القائم بالشيء كالسواد

مثلا الجسم فانه لا يحمل عليه بالمواطاة لانه ليس من المحمولات العقلية حتى يتحد مع الموصوف فيحمل عليه بالمواطاة بل من الامور الممتازة عن المعروض في الخارج فلا يتحد معه فلا يحمل عليه بالمواطاة بل انما يحمل عليه بالاشتقاق **قوله** يجوز ان يكون لها عارضا لها خارجا عن ماهياتها فان قيل ان العارض لا يحمل على المعروض مواطاة والوجود المطلق المحمول على الوجودات الخاصة بالمواطاة فكيف يكون عارضا لها قلنا كون المطلق عارضا بمعنى كونه خارجا محمولا لا بمعنى كونه قائما وحالا فيها حلول الاعراض في محالها حتى لا يحمل عليها مواطاة كما لا يحمل الاعراض على محالها كذلك وهذا ما قيل من ان ما هو قائم بغيره يكون محمولا عليه بالاشتقاق وضد المحمول عليه بالمواطاة **قوله** واما حصة الواجب الخاصة افراد له **قوله** كما انها عارضة لماهيات الممكنات وهو معنى زيادة الوجود في الواجب فلا خلاف بيننا **قوله** هو مفهوم الوجود المطلق سواء كان صدقه عليها تواطاء او تشكيكا الوجود في الواجب اتم لانه مقتضى ذاته واثبت لاستحالة زواله نظرا الى ذاته واقوى لكثرة آثاره فالوجود مقول عليه وعلى الممكن بالتشكيك وقد يجعل الاقوى راجعا الى الاتم والاثبت ويجعل كثرة الآثار وكمالها دليلا على الشدة كما في حاشية المطالع وقد يناقش في التعليل بان الحرارة مقتضى الصورة الهوائية مع ان كثيرا من الاجسام اتم في الحرارة منه والارتفاع مقتضى النفس النباتية وكثير من الاشياء اتم في الارتفاع منها فتأمل **قوله** واما قوله وان خصته الخ مزيد توضيح للجواب فالمناقشة في هذه الزيادة بطريق المنع خارجة عن قانون المباحثة وبطريق الابطال لا يجدي نفعا لبقاء المنع بحاله والتفصيل ان منع السند ليس بمقبول مطلقا اى سواء كان السند مساويا للمنع اولا وابطاله مقبول في صورة مساواة السند للمنع وفي صورة كون السند اخص من المنع لا يفيد لامكان تصور المنع بدون ذلك السند الاخص منه واعلم ان منع السند انما لم يقبل مطلقا

لان مجرد منع السند لا يبطله فيبقى المنع المسند بمعناه طلب الدليل على المقدمة الممنوعة واما ابطال السند المساوي للمنع يلزم بطلان المنع لان بطلان احد المتساويين بطلان للآخر ويكون بطلان المنع للمقدمة الممنوعة بالابطال دليلا على المقدمة الممنوعة فافهم **قوله** لا بالتواطاء لا يقال لا حاجة اليه فانه قد ثبت ان اشتراك الوجود ولو كان بالتواطاء لا يقتضي التماثل فلا يلزم ان يجوز للممكن ما يجوز للواجب وانما يلزم ذلك لو لزم التماثل من التواطاء وهو ممنوع لانا نقول المعروض فيما سبق ان يكون للوجود المشترك جزئيات مختلفة بالحقيقة يكون بعضها في الواجب عينه وفي الممكن زايدا على ماهيته وقد انكر المصنف بل لم يقل الا بالماهية في الواجب والممكن والوجود المشترك العارض للماهية فيهما فاذا كان ذلك العارض في الواجب والممكن متواطاء حصوله فيهما على السوية يجوز للممكن ما يجوز للواجب **قوله** فانه في وجود الواجب اولى واقدم واقوى فيكون الوجود والمقول بالتشكيك عارضا لما صدق عليه من افراده لان الماهية واجزائها الخ لم يقم برهان على امتناع الاختلاف في الماهية والذاتيات واقوى ما ذكروه على ذلك انه لو اختلفت الماهية او الذاتي في الجزئيات لم يكن ماهياتها واحدة ولا ذاتياتها واحدة وهو منقوض بالعارض وايضا الاختلاف بالكمال والنقصان بنفس الماهية كالذراع والذراع من المقدار لا يوجب تغاير الماهية ونحن نقول لم لا يجوز ان يكون الوجود طبيعة جنسية تحتها انواع يختلف كمالات تلك الطبيعة فيها بفصولها كما ان العارض المقول بالتشكيك عندكم مفهوم واحد في نفسه مقول على ذوات مختلفة بذواتها في كمالات ذلك العارض وايضا اللازم من التشكيك ان يكون ذاتيا في الكل لا ان يكون عرضيا في الكل لجواز ان يكون ذاتيا البعض وعرضيا للبعض الآخر **قوله** كما اشتهر فيما بينهم يعني انه مشهور ولكنه ليس بحق وقد بينته في بعض المواضع **قوله** لا الاشياء التي تصدق عليها الوجود اشتقاقا وهي الماهيات وانت خبير بان في هذا

الجواب اعترافا بما منعه من الامور الثلثة فى الممكنات لانه قال بتخالف الوجودات
الخاصة التى يحمل عليها الوجود مواطاة وبالماهيات التى يحمل عليها الوجود اشتقاقا فهنا
وجود محمول على الوجودات بالمواطاة وماهية يحمل عليها الوجود اشتقاقا **قوله**
فان تخالفها لا ينفعنا الخ اما على تقدير كون الواجب عبارة عن الوجود المجرد الغير
المقارن للماهية كما فى الممكن لا يبقى الا الوجود الواجبى فاذا كان ذلك الوجود الواجبى
الذى كان الواجب عبارة عنه بحسب الفرض ويجب بتقدير كونه عين الواجب
لا مقارنا للماهية كما فى الممكن مخالفا بالماهية للممكنات لم يلزم من كون الواجب مبداء
للممكنات كونها كذلك مبداء لنفسها ولعللها للمخالفة فى الماهية ولكن يلزم كون
وجود الممكنات عليه كما هو اى الواجب علة لذلك لتساوى الوجودات فى الماهية فما يجوز
لوجود الواجب الذى هو الواجب يجوز لوجود الممكن وان لم يجز للممكن نفسه للمخالفة
فى الماهية الواجب الذى هو الوجود الذى تساوى وجود الممكن **قوله**
مختلفة بالحقيقة اى يجوز ان يكون كذلك فاذا جاز ذلك لا يلزم ما ذكره المستدل
لان مبناه على لزوم الاتحاد بالماهية فى الوجودات **قوله** لان الاشتراك
فى العارض له كما يجوز لاشتراك افراد نوع العارض كافراد الانسان فى الضحك
يجوز ايضا لاشتراك افراد نوعين فى عارض كافراد الانسان وساير الحيوانات
فى الحس والحركة الارادية فاذا اوجد الاشتراك فى العارض تارة مع اختلاف
المعروضات بالماهية وتارة مع اتحادها فيها لم يستلزم شيئا منهما بخصوصه
قوله لا يوجب الاتحاد فى الحقيقة كما لا ينافيه يجوز لاشتراك افراد نوع
فى عارض له **قوله** ولا يلزم مشاركة وجود الممكن لذلك الوجود الخاص للممكن
كما لزم من قوله والاشياء التى يحمل عليها الوجود مواطاة هى الوجودات فاذا كان
من منها وجود الواجب يكون الباقى بعد وجود الممكن وهو عين الماهيات فللممكنات
ماهيات ووجودات خاصة يحمل عليها الوجود المشترك مواطاة ووجود حصة

ن المشترك عارض لوجودها الخاص هى الممكنات فى هذا الجواب ايضا اى كالجواب الاول
ثلثة امور فلا يلتفت الى تخصيص الجواب الاول باثبات الامور الثلثة فى الممكن فافهم
واعرف **قوله** وان سلمنا ان الى منع لاشتراك الوجود معنى بين الموجودات
على ما ذهب اليه الشيخ من كون لاشتراك بينها لفظيا لان الشيخ كالحكماء يخالف لجمهور
المتكلمين فى دعويهم ذلك اى زيادة الوجود فى الواجب فامكن الجواب من طرف الشيخ
ايضا بمنع كون الوجود مشتركا معنى كما هو مبنى دليل زيادته ونفى عينيته فى الواجب
وامكن ايضا الجواب من طرف الحكيم بل ومن طرفهما على تقدير تسليم لاشتراك الوجود
بان الاشتراك المعنوى لما جاز كونه بطريق نوع العروض لم يلزم تماثل الافراد فى
الحقيقة فجاز اختلافها فى الحقيقة مع الاشتراك فى العارض وجاز اختصاص بعض
من المعروضات بامر ليس ذلك الآخر **قوله** فتثبت بها ثلثة اشياء اى لزم من
كلام المص ثبوت ثلثة اشياء فى الممكنات وقد قال فيما قبل ولا قائل به احد فقيل
لم يلزم من كلامه ههنا ثلثة اشياء فى الممكنات لان اللازم من كلامه ان لاشتراك الوجود
بين الوجودات المتخالفة بالماهية عرضا لان يستلزم لاشتراك افراده فى الاحكام
حتى يلزم من كون وجود الواجب مجردا عن الماهية المقارنة ومن كونه مبدءا لغيره
كون كل وجود كذلك فاللازم ان يكون الوجود مشتركا عارضا للوجودات المتخالفة
بالماهية ويكون الوجود كذلك عين الماهية فى الممكن ايضا ويكون فى الممكن كالواجب
ماهية هى فرد الوجود المطلق المتخالف لساير الافراد بالحقيقة وحصة
الكون العارض له قلنا هذا اللزوم مبنى على ثبوت زيادة الوجود فى الممكنات
بالدليل عليها من طرف الحكيم وجمهور المتكلمين فان قيل انما دل الدليل على
زيادة المطلق دون الخاص قلنا بل قد دل بعض الادلة عليها ايضا ويؤيد
ما قلنا ان الدليل الذى ذكره الحكماء على تقدير لاشتراك الوجود بين الموجودات
وهذا الجواب الذى صرح فيه مؤنة التشكيك ايضا مبنى على تقدير تسليم لاشتراكه

معنى والذي يقول بالاشتراك المعنوي من الحكماء وساير المتكلمين لا يكون عين
الماهية في الكل كالشيخ يستدلون على زيادة الوجود الخاص في الممكن على الماهية
قوله لو احقق كان بعينه جواب ذلك البعض من الفضلاء قائل
لو لا حاجة في شيء منهما الى اثبات كون الوجود مشككا بل يكفي في كل منهما كون
وجود الواجب مخالفا بالماهية لوجودات الممكنات حتى لا يلزم من ثبوت حكم
الوجود الواجب ثبوته لوجود الممكن كما ذكره المستدل ويكون المطلق عارضا
لها مشككا او متواطئا بلا حاجة الى بيان امر ثالث في الممكن من الماهية في شيء
منهما وان كان في الواقع غير خال عن ذلك فافهم قوله الدالة على زيادة
الوجود في الواجب الوجوب الذاتي اضافة يقتضي في الواجب طرفين فان قيل
ان الجزء يقتضي الكل وهو ليس بزايد عليه والا بزيادة الجزء على نفسه والكل ايضا
مقتضي الجزء ويستلزمه والجزء غير زايد عليه اجيب بان الكل زايد على الجزء
بمعنى كونه عارضا محمولا عليه واقتضاء الكل ضروة ليس اقتضاء علية كما هو
المدعى بل اقتضاء معلول لعلته الا ان يقال الاستدلال بالنسبة واقتضائه
المنتسبين ولا يلزم منه الزيادة قوله احدهما الماهية والجواب ان الماهية
هو الوجود الخاص والوجود هو المطلق لان النسب الثلث من الوجوب والامتناع
والامكان انما تعقل للشيء بالقياس الى مفهوم الوجود المطلق فاللازم من هذا
الدليل زيادة وجود المطلق على وجوده الخاص وهو مطلوب قوله
فيكون وجوده زايدا على ماهيته وفيه بحث لان اللازم من كون الوجوب نسبة
مقتضية للطرفين كونهما متغايرين ولو بالاعتبار ولا يلزم منه الزيادة في
الواقع وايضا لو اقتضى النسبة طرفين متغايرين بالذات لا يلزم قيام احدهما
بالآخر حتى يلزم الزيادة بمعنى العروض الذي كلامنا فيه قوله وذلك
الامر هو ذات الواجب لانه بذاته ممتاز عن غيره فاطلاق الوجوب بهذا

بهذا المعنى عليه تاويل الواجب لان امتياز الواجب بذاته فذاته واجب لا من وجوب التاويل
الواجب قوله والصواب ان يقال الخ وجه كونه صوابا هو ان منع كون الوجوب
اضافة بل نفس الذات والحال ان الوجوب يطلق ايضا على معنى الاضافة والنسبة
لا وجه لمجيئه عليها ايضا فالوجه الالتزام ونفي بطلان ما يلزم من عروض الوجود المطلق
للوجود الخاص الذي هو عين الواجب لانه لا معنى لمنع عروض تلك الاضافة للواجب ولا منع
احتياجها الى طرفي النسبة فانه بالحمل بلا ريبة عند من له بصيرة فافهم قوله غير
محتاج لتحقق شيئين في الواجب نعم يحتاج الى التعقل اليهما قوله يقتضي بذاته
عارضه الذي هو الوجود المطلق فاللازم منه زيادة الوجود المطلق على وجوده الخاص
الذي هو عين ماهيته تم فالنزاع لفظي فان الحكيم يدعي ان الوجود الخاص عين الواجب
لا المطلق ودليل المتكلم لم يفد الا زيادة الوجود المطلق على وجوده الخاص لا زيادة
الوجود الذي ادعى الحكيم ان زيادته محال بل هو عين للواجب تم فالحاصل ان ما جعله الحكيم
من الوجود عين الواجب لم يجعله المتكلم زايدا وما جعله دليل المتكلم زايدا لم يجعله الحكيم
عينا للواجب بل هم ايضا جعلوه زايدا على ما هو عين للواجب قوله فان قلت
فكذا ساير الوجودات الخاصة مقتضية بذواتها لعارضها فيكون واجبة قلت
تلك الوجودات ليست مستقلة في اقتضاء عارضها واعلم ان ليس عروض الوجود
الخاصية للممكنات قيامها بها في الخارج كالاعراض بمحالها بل حمل الوجودات عليها لا بمعنى
قيامها بها في العقل ايضا بمعنى اتصاف الماهية بالوجود ولا بمعنى ثبوت الاتصاف بالوجود
للماهية والا يلزم ثبوت الماهية قبل ثبوتها في العقل وهو محال لتقدم الشيء على نفسه او التسلسل
بل بمعنى الاتصاف بالاتصاف بالوجود وهلم جرا الى ان يقال فيل قلنا لا يلزم لعدم لزوم
اعتبار كل اتصاف في نفسه بان يجعل مرآة لغيره فاذا ثبت هذا فمعنى اقتضاء
الوجود الخاص ايضا للمطلق هو معنى اعتبار العقل اتصافه به لا بمعنى جعله مثبتا له
للاتصاف بالمطلق في الخارج ولا في الذهن بل ملاحظة الحمل بينهما ولا شك ان بالملاحظة

الحمل بين كل مفهوم وبين ما هو جزئي له لا يحتاج الى ملاحظة ما عداهما فان الحكم بثبوت
الكلي على جزئياته ضروري بمجرد قطع النظر عن غيرهما مطلقا سواء كان الكلي ما هيته
خارجية كالسواد او لا كالوجود فان احتياج هوية السواد في الخارج الى ما يقوم
به من الجسم الاسود لا يقتضي ان يكون ملاحظة العقل اتصافها بالسواد وحمله عليها
بانها هو بدون ذلك الجسم الاسود فانه لا يلزم من الحاجة الى شيء في الخارج الحاجة اليه
في العقل وحكمه كما لا يلزم من الحاجة الى شيء في العقل والتعقل الحاجة اليه في الواقع الا
يرى ان الاستغناء عن الغير في الوجود يحتاج في التعقل الى الغير فيلزم ثبوت الوجود
وغيره من حيث نعقله لا في نفسه ولك ان تقول ايضا ان معنى كون الوجود لن
وجود اشو الحمل ومع قيام الوجودات الخاصة بالماهية ليس حملها عليها بل اتصافها
بها العدم جواز حمل الجزئي الحقيقي على موضوعه فاحتياج الوجود المطلق على الخاص
من حيث العروض الحملي واحتاج الوجود العارض للماهية من حيث العروض الذهني
الذي لا يوجب الحمل فلم يلزم من اقتضاء الوجود الخاص حمل المطلق عليه في نفسه احتياجه
في حمله عليه الى موضوع الذهني الذي هو الماهية اذ لا دخل لذلك العروض الذهني
وملاحظته في صحة حمل المطلق على الخاص **قوله** لانها في ذواتها محتاجة الى غيرها
لقيامها بماهيات الممكنات وزيادتها عليها فلا استقلال لها في قيام المطلق بها الان
المحتاج الى المحتاج الى الشيء محتاج الى ذلك الشيء اذ لا تتحدث الحاجة فلا يرد عليه
وان اراد احتياج الوجودات الخاصة في وجوداتها الى غيره فليس لها وجود
وان اراد انها في ماهياتها محتاجة الى غيرها فليست الماهيات بمجعولة فلا احتياج
الى الغير فيكون الماهيات موجودة لا في نفس الماهيات ولا في نفس الوجودات
بخلاف الوجود الذي هو الواجب فانه مستغن عما عداه بالكلية ماهية ووجودا
وقيا ما **قوله** وبه ابطلوا المثل المجردة وجه ابطال المثل الافلاطونية بعدم
مقتضى الطبيعة النوعية هو ان افلاطون ذهب الى انه لكل نوع فرد مجرد عن جميع

من أن تلك العوارض من خواصها لم

العوارض ازلي ابدي لا يتطرق اليه الفساد اصلا قابل للمتقابلات وهذا المذهب
كما ترى يبطله القول بعدم اختلاف الطبيعة النوعية في المقتضى فان ساير افراد
كل نوع لما لم يكن كذلك كيف يكون المجرد وهو فرد من نوع **قوله** وابطلوا ايضا
مذهب ذي مقراطيس الى فوجه البطلان باتحاد مقتضى الطبيعة النوعية
هو ان اتفاق اجزاء البسايط في الحقيقة يقتضي عدم اختلاف احوال البسائط
في التحقق والوجود وهو بطة فيلزم ان يقبل كل جزء منها الانقسام الى الفكية
كما يقبل بعض اجزائها ذلك فلا ينتهي القسمة الى ما لا يقبل الفك **المقصد
الرابع في الوجود الذهني** لا شبهة في ان النار مثلا لها
وجود يظهر عنها احكامها ويصدر عنها آثارها اي احكامها وآثارها الخارجية
المختصة بها وكذا في غير النار كالهواء مثلا من الرطوبة والحرارة والخفة المضافة
الا يرى الى قوله بعد هل لها وجود آخر لا يترتب عليها تلك الآثار والاحكام
الخارجية وليس المعنى ان الوجود الخارجي له احكام وآثار في الجملة غير مقيد بالاحكام
الخارجية حتى يتجه عليه ان الوجود الذهني ايضا له آثار ذهنية فلا فرق باعتبار
الاحكام بين الوجود الذهني والخارجي قطعا **قوله** كالممتنع مطلقا قيد
الممتنع بالمطلق ليصح عطف اجتماع الضدين عليه لكونهما صدق عليه الممتنع
كان الوجه التمثيل باجتماع النقيضين والضدين لا عطفهما عليه فافهم **قوله**
والعدم المقابل وانما قيد العدم بالمقابل للوجود المطلق الخارجي ليكون عدما رجا
مطلقا فيكون تصور ما لا وجود اصلا في الخارج فيكون موجودا في غير الخارج
واما العدم المقابل الحدم والعدم المقابل للوجود المضاف كوجود زيد مثلا فقد كان
على الموجود الخارجي فلهما وجود اصيل فلا يحتاج لهما الى الوجود باعتبار النقض
بالا يثبت بهما الوجود الذهني لان الحكم عليهما بالامور الثبوتية باعتبار وجودهما
في الخارج **قوله** وحمل الاطلاق ههنا على ما بينا وان الوجود الذهني لا بصدد

وجود غير الذهني والخارجي حتى يحتاج الى اعتبار وجود آخر غير الذهني والخارجي لها
احدهما وهو متصور فلا ثالث غيرهما فتامل وجه كونه لغوا هو ان المقصود مهنا
اثبات وجود آخر غير الخارجي للماهية وهو الوجود الذهني بانا نتصور ما لا وجود له
خارجا فيكون موجودا ذهنيا فلو حمل الوجود على ما يتناول الذهني لكان المعنى انا نتصور
ما لا وجود له خارجا و ذهنا فلا بد له وجود غيرهما الخ لا معنى له لان يقال الابد له
وجود في الذهن لان ما لا وجود له في الذهن لا يكون له وجود فيه الا انه اعتبر
احدهما بحسب الفرض والآخر بحسب الواقع **قوله** وان الحكم على تلك الامور
المتصورة باحكام ثبوتية صادقة يستدعي ثبوتها لان ثبوت الشيء لغيره في
نفس الامر فرع ثبوت ذلك الغير في نفسه و فيه ان ثبوت الصورة للهيولى ليس
فرعا لثبوت الهيولى والا يلزم ان لا يكون الصورة شريكة علة لهيولى وهو خلاف
مذهبكم وان يتقدم الهيولى على الصورة بالوجود فلا يلزم الصورة للهيولى وهو
خلاف مذهبهم فتامل تقف وجوابه ان علة الهيولى صورة ما لا بعينها والقائم
هو الصورة المعينة وايضا تقدم الهيولى على الصورة على تقدير كون الصورة معللة
بالهيولى التي هي محل للصورة [illegible] تقدم ذاتي لا زماني ولا يلزم من ذلك
خلو الهيولى عن الصورة وايضا تقدم وجود الهيولى في الحدوث على الصورة
لا ينافي تعليل بقاء الهيولى بالصورة فتامل **قوله** لان المعدوم المطلق صار
محكوما عليه باتصافه بعدم العلم والاخبار عنه ويمكن ان يقال ايضا ان ما صدق عليه
المعدوم المطلق باعتبار ذاته يقتضي عدم العلم والاخبار عنه لان كونه معلوما
ومخبرا عنه يقتضي وجوده في الجملة فلا يكون معدوما مطلقا وكلامنا فيه وباعتبار
كونه معلوما بمفهوم المعدوم المطلق ثبت له العلم وصحة الاخبار ولما كان ثبوت
العلم له ضمنيا قصديا واصليا كان الحكم على ذاته بعدم العلم والاخبار عنه لا بها
فعدم العلم والاخبار عنه نظرا الى ذاته والحكم به نظرا الى كونه معلوما بمفهوم

المعدوم

المعدوم المطلق ولئن كان معلوما من هذه الحيثية يقتضي ثبوت العلم له والاخبار عنه لكن
يعرض كونه معدوما مطلقا وهذا العنوان يقتضي الحكم بعدم العلم والاخبار
فالحاصل ان المعدوم المطلق ليس معلوما ومخبرا عنه نظرا الى ذاته وانما العلم
والخبر عنه نظرا الى ذاته [illegible] ولو بعدم العلم والاخبار عنه نظرا
الى ثبوت العلم له بعنوان المعدوم المطلق الذي هو عنوان اللامعلوم فان المعدوم
المطلق ليس الا المجهول المطلق فجوابه بجوابه **قوله** فيكون معدوما مطلقا
لان المفروض كون الموضوع معدوما مطلقا **قوله** وموجودا في الجملة
لكونه محكوما عليه بعدم العلم **قوله** فان قال قائل لو صح ما ذكرتم لما
صدق قولنا المعدوم المطلق الخ لاستلزامه التناقض بين المعدوم المطلق
والوجود في الجملة لامتناع وصفه بكونه مقابلا للموجود المطلق وهو ثبوتي
بدون وجوده **قوله** مقابل للموجود المطلق كالمجهول المطلق فانه باعتبار ذاته
قسيم للمعلوم وباعتبار كونه معلوما بالمجهولية المطلقة علما ضمنيا قسم من المعلوم
في الجملة فافهم وكالمتضايف فانه باعتبار ذاته مقابل للمتضايف وباعتبار وصف
الضدية مندرج تحته لانه بالاعتبار الثاني مضاف ولهذا غير نظر واحد **قوله**
قلنا مفهوم المعدوم المطلق من حيث هو هو مقابل للموجود المطلق قيل قوله من حيث
هو هو مقابل للموجود المطلق ومن حيث انه متصور موجود في الذهن قسم منه يدل
على ان المعدوم المطلق محكوم عليه بانه مقابل للموجود المطلق بدون اعتبار كونه
متصورا فيلزم كون المعدوم المطلق غير المتصور محكوما عليه بالحكم الثبوتي وهو
كونه مقابلا للموجود المطلق وكون المعدوم المطلق غير موجود وموجودا في الجملة
وهذا تناقض ظاهر وجوابه ان عدم اعتبار كون المعدوم المطلق متصورا في الحكم عليه
بكونه مقابلا للموجود المطلق لا يستلزم اعتبار عدم تصوره حين الحكم عليه بكونه
مقابلا للموجود المطلق الذي ينافي تصوره فتحققه عند عدم اعتبار تصور المعدوم

المطلق تصوّره ولو تبعا لا قصدا فان تصوّر قصدا يقتضي الحكم عليه بانه قسيم من الوجود
المطلق لا بانه قسيم كما ذكر فتصور ذلك المعدوم المطلوم ما بالمعدومية المطلقة
صح الحكم عليه بانه مقابل للموجود المطلق كما صح الحكم على المجهول المطلق المعلوم بالمجهولية
المطلقة ضمنا بامتناع الحكم عليه وان كان عليه باعتبار المعلومية بالمجهولية فضلا
بانه يصح الحكم عليه فافهم **قوله** فان الصور اى صور جميع المفهومات مرتسمة
عندهم في العقل الفعال فانه عندهم مبدأ الحوادث الى وفيه شيء لان المدعى هو
ان كل ما يتصور هو موجود فيمن غاب عنا وهذا الدليل لا يدل الا على وجود ما يتصور
من معلومات العقل الفعال بحسب الخارج ولا يدل على وجود ما يتصوره من علل العقل
الفعال فيمن غاب عنا فتامل وايضا لا يجد هذا الوجود الممتنع والمعدوم والجواب عنه
ان قوله فانه تعليل المقام الصور بعينه في الجملة لا لقيام صور جميع المعقولات
بالعقل الفعال فانه دليله ليس هذا بل كون جميع ما يمكن للمجرد بالعقل له لانه عنده
ليس للمجرد حالة منتظرة فان قيل لا احتياج لنا في الاحكام المعلولات العقل الفعال
من الحوادث الى وجود صورها في العقل الفعال لانه يكفي وجودها العيني بل احتياج
الى وجود غير الحوادث في عالم المعدوم او الخارجية قلنا المقصود
كفاية وجود صور الحوادث في العقل الفعال في الحكم على الصور الثابتة فان صور
الحوادث الثابتة في العقل الفعال يكفي في الحكم عليها **قوله** كالعقل الفعال
في شرح المقاصد وفيه نظر لان غاية ذلك ان يكون المعقولات غير عند العقل
بالصور والماهية لكن كون ذلك بحصول الصورة في العقل اول المسئلة **قوله**
ولو سلم لزم كون المحكوم عليه موجودا في الخارج ضرورة امتناع ثبوت الموجود
في الخارج لما ليس موجودا فيه **قوله** واحترز بذلك عن الموجبة السالبة
المحمول والموجبة السالبة المحمول ما حمل فيها سلب المحمول عن الموضوع فان
اعتبر مع ذلك العدم استدعاء الموضوع لذلك المفهوم فلا خلاف في اقتضا

عليه ما لموجبة العدم ... الحمل لكان امكان فيها عدم ضمير ... على الموضوع

وجود الموضوع والا فالمشهور اقتضاؤها له فاتضح الفرق من كلامه **قوله**
فانه مساوية للسالبة لان حقيقتها راجعة الى معنى السالبة ضرورة ان
انتفاء شيء عن آخر يستلزم اتصاف الآخر بانتفاء ذلك الشيء عنه وبالعكس بل
لا اختلاف بينهما الا بالاعتبار معنى السالبة ولا شك ان صدق السالبة لا يستقضي
وجود الموضوع فكذا ما يلازمها اي كما لا يقتضي انتفاء المحمول عن الموضوع حال
الانتفاء لذلك اتصاف الموضوع بانتفاء المحمول عنه لا يقتضي وجود الموضوع
حال الاتصاف لثبوت الملازمة بينهما واما اقتضاء وجود الموضوع لاجل الحكم
بالانتفاء او الاتصاف فذلك شيء آخر نقل من كلامه **قوله** ولو صح ذلك
كان الموضوع موجودا في الخارج لان صدق مثل هذا الحكم موقوف على وجود
الموضوع في الخارج لان الخارج في القضية الخارجية ظرف لاتصاف الموضوع
بالمحمول فيتوقف صدقها اي تحققها على وجود الموضوع في الخارج فان الشيء
ما لم يثبت في الخارج اولا يتصور اتصافه بمفهوم سواء كان وجوديا او عدميا
قوله اي متصف بالكلية ان اراد به انه متصف بها في الخارج يلزم وجود
الموصوف فيه قطعا وان اراد في الذهن كان مصادرة والجواب بان يراد في نفس
الامر الذي هو اعم من الخارج والذهن لا ان يقال الكلية معقول ثان لا يعقل
اتصاف المعقول الاول بها الا في الذهن الذي هو محل المعقولات فهذه المفهومات
من فروع الوجود الذهني فلا يثبت الوجود الذهني بها الا ان يقال التعقل اعم
من الوجود الذهني **قوله** فلا بد ان يكون الموصوف بها موجودا اولا في الخارج
وهذا بناء على ان الكلي الطبيعي ليس موجودا في الخارج كما هو المختار **قوله**
ويرد عليه ان الكلية صفة سلبية انها عدم المنع الى بناء على ان الجزئية هي منع
الاشتراك **قوله** وان سلم كونها ثبوتية اي بناء على ان معنى عدم منع
بناء على ان الجزئية هو
فرض الاشتراك هو معنى جواز فرض الاشتراك وهو وجودي بناء على ان عدم

ستكار المفهوم يحيث يمتنع فرض الاشتراك

العدم وجوديا فان قلت فح لا توجيه للمنع السابق لان عدم العدم لو كان وجوديا
كان صفة ثبوتية قطعا فلا يكون سلبية قلت التحقيق ان مفهوم عدم العدم ليس
مفهوم الوجود لان مفهوم عدم العدم محتاج الى ملاحظة مفهوم العدم بخلاف مفهوم
الوجود **قوله** كانت داخلة في الاستدلال الاول لا يقال الاستدلال الاول
يتوقف على التصديق بكون ما لا وجود له متصورا او على التصديق بكونه محكوما عليه بامور
ثبوتية وعلى التصديق باستدعاء الحكم بها عليه ثبوته في نفس الامر ولما ليس
في الخارج فهو في الذهن وليس شيء منها مذكورا فكيف يقال بدخوله فيه لانا نقول التصديق
الاخير يتوقف على المقدمة القائلة بان ثبوت شيء لغيره في نفس الامر فرع ثبوت ذلك
الغير فيه **قوله** وقد يقال المفهومية صفة ثبوتية اتصف بها الكلي الى اخره
لانه يتصف به الكلي في الخارج وذلك لا يتصور الا بوجود الكلي فيه وهو محال لان
كل موجود في الخارج متشخص متعين فلا يكون كليا ولزم انه يتصف به الكلي
في الذهن وذلك فرع الوجود الذهني فيلزم المصادرة فان اجيب بانه يتصف
به في نفس الامر فيكون موجودا فيها اجيب بان ثبوت المفهوم للكلي لا يتصور
الا في الذهن كلي لان كلا منهما معقول ثان لا يحصل الا في العقل فلو بسبب الحنفس
الامر لا يعقل الا فيه **قوله** ويرد عليها السؤال الثاني وهو انه داخل في
الاستدلال الاول فلا وجه لجعلها استدلالا على حدة واما منع كون
الصفة ثبوتية فلا يرد على هذا التقرير الثاني ولو ورد على التقرير الاول
وفيه اشارة الى انه لا يندفع السؤال الثاني في هذا المقام وكما لم يندفع في المقام
الاول فتامل **قوله** لو ليس في الخارج ما يصدق عليه الممتنع اصلا بان لا يوجد
ما يصدق عليه الممتنع في الخارج بان يكون الخارج ظرفا للوجود ما صدق عليه
الممتنع لا لنفسه واما لو كان الخارج ظرفا لنفسه فلا دليل على عدم
جوازه وانما قطع على الاول لان القضية خارجية اي موقوفة على كون

الخارج ظرفا للاتصاف الموصوف بالمحمول فلا بد ان يكون موضوعها موجودا في الخارج لان
الشيء ما لم يثبت في الخارج لم يتصف بغيره فيه سواء كان ما اتصف به وجوديا كالكون
زيد في قولنا زيد اسود فيه او عدميا كعمى زيد في زيد اعمى في الخارج **قوله**
والحاصل ان قولنا ان الممتنع معدوم في الخارج قضية صادقة وليست خارجية
بل حقيقية لعدم افراد الممتنع في نفس الامر فعلم مما ذكرنا لا بما اشتهر الخ حتى يلزم ان لا يكون
قولنا الممتنع معدوم قضية حقيقية لعدم افراد الممتنع في الخارج فاندفع
ما قال صاحب المقاصد ان قولنا الممتنع معدوم ليس قضية حقيقية في اصطلاح ح
القوم كما يشعر به عبارة المواقف **قوله** ويرد عليه ان مفهوم المعدوم
امر سلبي فلا يكون هذا الحكم ايجابيا بل سلبيا **قوله** وقد يقال لولا الوجود
الذهني لبطلت الحقيقية الموجبة الكلية كقولنا كل مثلث مساوي زواياه
قائمتين لانه ليس الحكم فيها مقصورا على الافراد الخارجية وهذا بالحقيقة راجع
الى الاستدلال الاول المشهور في اثباته اي الوجود الذهني **قوله** وكذا الحال
في البرودة والاستقامة والاعوجاج لكن هذه الصفات متبعتة عن الذهن بالضرورة
وايضا لزم اجتماع الضدين لانا نتصور الضدان معا ونحكم عليهما بالتضاد وللثاني
ان حصول حقيقة الجبل والسماء مع عظمها في ذهننا مما لا يعقل واجاب عنه اي عما
ذكر من الوجهين فيتسلط عليه لو لوحظ محل النزاع على ما حرر من قبل وهو ان لنا موجودا
بوجود يظهر به الاثار والاحكام وموجودا بوجود لا يظهر به اثار ولا احكام وهو المعنى
الذهني فلا معنى لشيء من هذين الوجهين من المتكلمين في نفيه الا ان يقال مناط الجواب
على ان تلك الاثار والاحكام لوازم للماهية فاينما وجدت وجدت تلك الاثار والاحكام
وح تكون لكل منهما معنى حسن تامل **قوله** لا يقال الخ حاصل قول المولى لا يقال
ان يساوي الصورة الذهنية الموجودة بالوجود الظلي للهوية الموجودة بالوجود
العيني في الماهية على الالتزام كون الذهن حارا او باردا عند حصول صورة الحرارة
بلزوم م

اي الوجهين في نفي الوجود الذهني منه م

والبرودة فيهما ويلزم غيره لأن الطبيعة الواحدة لا تختلف ولا يتخلف آثارها فأينما وجدت
الطبيعة يوجد آثارها قطعا وإن لم يكن الصورة الذهنية مساوية في الماهية للهوية
الخارجية لم يكن الهوية معقولة لأن الصورة المعقولة ح مخالفة لما له الصورة في تمام الماهية
فلا يكون الصورة علما بذي الصورة لوجوب التطابق بين العلم والمعلوم لأنه لا يحصل بصير
العلم بالشيء علما به حاصل قول المعترض جوابا عن قوله لا يقال لأنا نقول احترازا أن
الصورة الذهنية مساوية للهوية الموجودة في الخارج في الماهية بمعنى أنه لو حذف عن
الهوية الخارجية المشخصات الخارجية وعن الصورة الذهنية المشخصات الذهنية كان الباقي
منهما شيئا واحدا وهو الماهية المشتركة بينهما لكن إنما يعود الإلزام ح بالدفع كون الذهني
حارا وباردا أو ليس كذلك بل هما أثرها موجودين بوجود عيني لا بوجود ذهني ولا عود للإلزام المذكور
ح وأما ما زاد عليه الشارح فإنما يدل على هذا التقرير بل وعلى المقصود وأنت خبير بأن ما ذكرناه
معنى الجملة الآتية فالعبرة بخواتيم الأمور والله أعلم **قوله** على الإلزام لأن الأمور المتساوية
متساوية في الأحكام فما يجوز لأحدهما ويجب ويمتنع يجوز ويجب ويمتنع للآخر **قوله**
وإلا لم يكن الهوية حاصلة في الذهن هنا لأن معنى حصول الشيء في الذهن حصول الصورة المساوية
له فيه لا يقال ويمكن أن نقول ولو كان الحاصل في الذهن مساوية للهوية لم يكن الهوية
حاصلة لأن الحاصل ح هو المساوي للهوية لا نفس الهوية لأنا نقول عند من يقول
العلم هو الصورة المساوية للمعلوم الحاصلة في العالم يكون معنى حصول المعلوم حصول
المعلوم حصول صورته المساوية **قوله** معقولة لنا بل يكون المعقول غيرها
قوله وإن ذلك الحاصل ليس مساويا للهوية أي لنفسها وإلا فلا معنى لنفي
مساواة الحاصل في الذهن لماهية الهوية ضرورة لاتحادهما فيها **قوله**
ولا محذور كما عرفت لأن معنى حصول الهوية وعلمها هو حصول ماهيتها في الذهن
قوله ولزم أن تكون أصلا مساويا لها في الماهية أول فهو كلام خال عن التحصيل
لأنه لزوم ذلك وإنما يلزم لو لم يكن للماهية الحاصل في الذهن ما يقابل الماهية

الموصوفة في الخارج من التشخص فإنها كما لو وجدت الماهية في الخارج لا يوجد فيه عارية
عن المشخصات الخارجية كذلك لو وجدت الماهية لا توجد فيه عارية عن المشخصات
الذهنية فيتحد العلم بالمعلوم بحذف المشخصات منهما أي العلم الذهني والمعلوم
الخارجي فلا يكون القول في لا يكون الصورة الذهنية مساوية للهوية الخارجية
في الماهية أولا بأن ماهية الهوية هل يساوي ماهية الهوية أو لا بل بأن المشخص
الذهني يساوي المشخص الخارجي في الماهية لو حصل فيهما الماهية بمعنى أن الباقي
بعد حذف مشخصاتهما الذهنية والخارجية هو الماهية المشتركة بينهما وهذا
كما يقال إن زيدا يساوي عمرا في الماهية بمعنى أن الباقي منهما بعد حذف مشخصاتهما
هو الماهية الإنسانية المشتركة بينهما ولذلك يعتبرون في مطابقة الكلي الكثير
تجرده عن المشخصات الذهنية الحاصلة له عن حصوله في النفس الجزئية وإنه
يلزم للمفهومات الكلية الحاصلة في الذهن تشخص فيها لما الحرج المحكي بها عنه في
تكثيرها فافهم **قوله** له معناه أن ماهية الهوية هل يساوي الخ وهذا ترديد
في الشيء الواحد بين أن يكون مساويا لنفسه وبين أو لا يكون متساويا لها
ولا يصح الترديد الآتي بين أمرين وليس في الشيء الواحد غير الأمر الواحد **قوله**
وتمايزها بحسب الخارج متفرع على كونها موجودة في الخارج لأن ثبوت الشيء
لغيره في الخارج فرع ثبوت المثبت له وإن لم يقتض ثبوت المثبت كما في زيد
أعمى في الخارج فثبوت التميز للموجودات الخارجية في الخارج يقتضي بلا ارتياب
وجود الموجودات الخارجية في الخارج ولقائل أن يقول يلزم بعين هذا الكلام
أن لا يتمايز السلوب في الخارج لعدم وجودها فيه عندهم وعدم تميزها فيه يقتضي
أن لا يتميز بالتشخص لأن ما لا يتميز في الخارج لا يكون سببا للتميز وفيه نظر لأن العمى
لا يتميز في الخارج من البصر وإلا كان موجودا فيه مع أنه سبب لتميز الأعمى عن البصير
في الخارج بلا ريبة **قوله** وأما المعدومات التي جعلناها العدميات لأن العدم

معدولات لا موجودات كما المعدومات لا يقال لم لا يجوز ان يكون العدم موجودا وان لم
يجز ان يكون وجودا كما جاز ان يكون الوجود معدوما وان لم يجز ان يكون الوجود عدما
بجواز اتصاف الشيء بنقيضه اشتقاقا وان لم يجز مواطاة لانا نقول يلزم مما
قيام العدم الموجود بالمعدوم لانه لابد من اتصاف المعدوم بالعدم كما لابد من اتصاف
الموجود بالوجود وان كان معدوما ولا محذور فيه فان قيام المعدوم بالوجود جايز
بخلاف قيام الوجود بالمعدوم فان قلت كما ان قيام الوصف المعدوم القايم بالموجود
في العقل لا في الخارج كذلك قيام العدم الموجود القايم بالمعدوم في العقل لا في الخارج فلا يلزم
من قيام العدم الموجود بالمعدوم ثبوت المعدوم في الخارج بناء على ان ثبوت شيء
لاخر فرع ثبوت المثبت له ان ذهنا فذهنا وان خارجا فخارجا بل ثبوته في الذهن
ولا مرية فيه قلت ثبوت العدم الموجود في الخارج للمعدوم فيه ولو في العقل
لكن يجب نفس الامر لا يجوز لانه يلزم ان لا يتميز هوية العدم الموجود في الخارج
عن هوية المعدوم فيه كما لا يتميز هوية الموجود في الخارج عن هوية الوجود المعدوم فيه
لكن هناك بان لا يكون للوجود في الخارج هوية بل للموجود فقط وههنا لا يكون للمعدوم
في الخارج هوية فيه بل يكون الهوية فيه للعدم فقط فنقول هوية العدم
الموجود في الخارج لو ثبت في الخارج لابد لها من محل فيه لانه لا قيام لها بالذات
لكونها وصفا بالطبع ولا محل لها غير المعدوم فيلزم وجوده فيه قطعا بخلاف
هوية الموجود فانها قايمة بذاتها في الخارج بلا محذور فيه وايضا لا يجوز قيام
الموجود في الخارج بالمعدوم فيه يجب نفس الامر لانه ان كان حال وجود المعدوم
فيه يلزم قيام الموجود في الخارج بالموجود فيه هف وان كان حال عدم المعدوم فيه
فيه فاما مع عدم العدم فيه فلا قيام للموجود فيه بالمعدوم فيه بل بالمعدوم فيه بالمعدوم
فيه واما مع وجود العدم فيلزم وجود الصفة في الخارج قبل وجود الموصوف وهو محال لانه
يلزم منه ان يكون ما لا يقوم بذاته بل بغيره قايما بذاته الآن فلا يقال يلزم ذلك لو لم يجز

قيام الصفة الموجودة بالموصوف المعدوم ولم يثبت ذلك بعد هذا ولك
ان تقول لا يجوز قيام الموجود في الخارج بالمعدوم فيه لان ثبوت الصفة الموجودة
في الخارج لموصوفها في الخارج لا في الذهن لانه لابد للصفة الموجودة في الخارج
من موصوف يقوم به لامتناع قيامها بذاتها وثبوت الصفة الموجودة في الخارج
يقتضي ثبوته فيه قطعا لان الثبوت ان كان ذهنا يقتضي ثبوت الموصوف ذهنا
وان خارجا يقتضي ثبوت الموصوف خارجا **قوله** فان عدم الشرط يوجب
عدم المشروط لا عدم غير الشرط مما ليس جزء للمعلول ولا علة خارجة عنه
قوله وعدم الضد عن محل لا عدم غير الضد عنه **قوله** فان عدم
غير الشرط لا يوجب عدم المشروط وعدم غير الضد لا يصحح وجود الضد فان قلت
عدم جزء المشروط وكذا عدم فاعل المشروط فلا يصح قوله عدم غير الشرط لا يوجب
عدم المشروط قلت عدم الجزء المشروط لا يوجب عدم المشروط من حيث
انه مشروط به بل من حيث انه كل بالقياس اليه لان المشروط انما يقتضي جزءه من حيث
انه كل بالقياس اليه لا من حيث انه مشروط فانه من حيث انه مشروط انما يقتضي
وجود الشرط لا وجود جزءه وكذا في البواقي او نقول عدم غير الشرط مما لا دخل
له في الوجود المشروط لا يوجب عدم المشروط بان يكون المراد بالشرط ما
يتوقف عليه وجود المشروط لا ما اصطلح عليه من امر وجودي خارج عن المعلول
مما يتوقف عليه تاثير الفاعل في المعلول **قوله** بل كل ما يتصور من المعدومات
والعدمات الخ والمشهور ان القول بتمايز المعدومات قول الحكماء المثبتين
للوجود الذهني لا قول المتكلمين النافين له فانهم لا يقولون بتمايز الاعدام
بل بعدمه وما يفهم من كلام المصنف مدار الخلاف في تمايز المعدومات هو الخلاف
في الوجود الذهني فعلى القول بالوجود الذهني للمعقولات لا يكون التمايز لها في العقل
تمايزا للمعدوم مطلقا بل للموجود في الذهن وعلى القول بعدم الوجود الذهني للمعقولات

وكذا عدم غاية الشروط وكذا عدم عدم المانع لا يوجب عدم المشروط ع

يكون التمايز الثابت لها في العقل للايس بموجود مطلقا فيتميز المعدوم مطلقا و
بلا دية قوله والاتصور الجلي وان لم يكن ذلك التمايز لكونها موجودة
فيه ففي المعدومات الصرفة تمايز في الجملة وامكن ان يتصور ما هو معدوم مطلقا
من جملتها ان الماهية غير مجعولة ولذلك كانت غير متقررة في العدم كانت بجعل
الجاعل فيلزم ان لا يكون الانسانية انسانية في نفسها بل يكون انسانية بجعل
الجاعل وسلب الشيء عن نفسه محال قوله فان القايل بانحاء مما لا يمكنه
القول بها وكذلك لا يمكنه القول بان ماهية من الماهيات معدومة لاستلزامه
ارتفاع الشيء عن نفسه لان معنى كونها معدومة سلب الوجود عنها وهو عينها
فيلزم سلب الشيء عن نفسه قوله فقال غير ابي الحسين البصري وابي
الهذيل العلاف واما من لا فليس المعدوم شيا عندهم بناء على انهم يقولون بكون الوجود
نفس الماهية لا زايدا عليها وقد عرفت ان القول بكون المعدوم شيا متفرع على
القول بزيادة الوجود على الماهية قوله من المعتزلة بيان لقوله غير المذكورين
والا يلزم ان يكون الشيخ ومتبعوه ايضا قايلين بثبوت المعدوم ولا نقول به قطعا
قوله ومنعه الاشاعرة مطلقا ويجوز ان يراد بقوله مطلقا جميع الاشاعرة
لانه لم يقل منهم احد بثبوت المعدوم ولا قال بالحال منهم القاضي ابو بكر اولا
والامام الحرمين قوله لان الوجود عندهم نفس الحقيقة فرفعه رفعها
ويمكن ان يقال بكون الوجود عين الماهية لا يقول بكونها عينه في كل ماهية بل
يقول بكون الوجود عين الماهية الموجودة والعدم عين الماهية وجود فيه
منه عين الوجود لكونه موجودا حينئذ وباعتبار عدم فرض منه عين العدم لكونه
معدوما حينئذ وكون طبيعة واحدة عبارة عن الوجود والعدم في النقيضين تامل
قوله فلو تقررت في العدم منفكة عن الوجود لكانت موجودة معدومة
معا لان الماهية لو انفكت في الخارج كان وجودها منفك راميه لانها نفس الوجود

غير منفكة عنه ولو انفكت عنه فيه صارت معدومة فيه فيكون الماهية موجودة
معدومة معا فان قيل ان التقرر اعم من الوجود عندهم فلا يلزم من ثبوت المعدوم
الممكن وتقرره في الخارج وجوده ولا وجود وجوده على تقدير كون الوجود عين
الوجود والماهية فلا يلزم من تقرر الماهية في الخارج منفكة عن الوجود كونها موجودة
ومعدومة معا قلنا ولو كانت الثبوت والتقرر اعم من الوجود لكنه لا اثبت
وتقرر الماهية في الخارج منفكة عن الوجود والوجود عينها كان الخارج ظرفا لوجودها
فيكون موجودة وقد انفكت عن الوجود في الخارج فرضا فيكون معدومة فيه وايضا
يلزم لانفكاك الماهية في الخارج عن الوجود الذي عينها فيه فيلزم ارتفاع الشيء عن نفسه
في الخارج وارتفاع عن نفسه محال قوله وقيل هو مطلقا اي سواء كانت
مقررة اولا قوله لان كل ماهية بحسب كونها محكوما عليها بانها ممتازة عن غيرها
فان حكم عليها بالامتياز في الخارج فهو الموجود الخارجي وان حكم عليها بالامتياز
الذهني فهو الموجود الذهني قوله او لانها ثابتة في علم الملاء الاعلى مع ما لها
من الاحكام كما هو قاعدتهم والثبوت في الملاء الاعلى وجود ولو كان ذهنيا قوله
والمعدوم المطلق شيء مطلقا اي المعدوم في الذهن شيء في الذهن لو اخر المطلق
لكان اولى قوله فالشيئية عندهم يساوق الوجود ويساويه عطف تفسير
قوله لان قولنا بيان للمغايرة لا يقال لزوم منه عدم المساواة لان
المساواة يلزمها ان يصح على كل من المتساويين ما يصح على الاخر من حيث انه لا يجوز
ان يوصف احدهما ببعض الاخر لانا نقول اللازم من التساوي عدم وجود كل
منهما بدون الاخر لا ان يصح كل منهما فيما يصح فيه الاخر من حيث المعنى فان ذلك
حكم الترادف لا حكم التساوي فان قولنا الحيوان الناطق ناطق غير مفيد
وقولنا الحيوان الناطق ضاحك او كاتب مفيد مع تساوي الناطق والضاحك
والكاتب وما انتفى الشيء عن السلوك الموجود كما لا انتفى عن الحيوان الناطق ناطق

ثم لقائل ان يقول ان قوله ان تقررها وتحققها عين وجودها يدل ان الشيئية ترادف
الوجود اذ لا معنى للشيئية غير التقرر الذي يرادف بالوجود **قوله** دون
قولنا السواد شيء للنافي لانه ان حمل الشيء بمعنى المتقرر لا يفيد **قوله** لاشتراكه
اي لاشتراك الكل واحد من الثبوت والتقرر والتحقق بين الذوات **قوله**
دونها اي دون خصوصية الذات فانما فسر الذات بالخصوصية لاشتراك الذات
المطلق بين الذوات المعدومة والا يلزم اشتراك خصوصية الذات كالسواد
بين نفسه والبياض لاشتراك الثبوت بينهما لان المشترك غير المشترك
وغير جزء مختص لغير المشترك ولكن يجوز كونه جزء المشترك كاله فلا يتم التقرير
الا ان يقال يلزم التسلسل لان الجزء المشترك للشيء لابد له من مخصص والا لزم
اشتراكه ايضا ويكون ذلك المخصص ثابتا لان غير الثابت لا يكون جزء للثابت
والثبوت ايضا جزء منه وهلم جرا فيلزم عدم انتهاء جزء الماهية وهو المراد بالتسلسل
قوله فان ذات السواد مثلا ليست مشتركة بينه وبين البياض وهذا
الدليل على عدم جواز كون الثبوت والتحقق والتقرر المطلق عين الذات المخصوص
والاجزاء لها ولم يدل على عدم جواز كونه نفس الذات المطلقة ولا على عدم
جواز عدم كون الثبوت المخصوص والتقرر المخصوص والتحقق المخصوص نفس
الذوات المخصوصة كما في الوجود بعينه سواء بسواء **قوله** فلا يكون الثبوت
نفس الذات المعدومة والا جزؤها والا لزم التسلسل بناء على ان الذات المعدومة
ثابتة فللثبوت ثبوت وكذا جزء الثابت ثابت فان ما لا يكون جزؤه ثابتا لا يكون
ثابتا فيلزم التسلسل في الثبوت **قوله** فان قولنا السواد ثابت يفيد فايدة
وقد سبق ان السواد شيء لا يفيد ومعناه ثابت لان المساوقة بين الشيء بمعنى
الثابت المصطلح عليه وبين الوجود لا بين الوجود وبين الشيء لغة فانه يعم الممتنع
ولا وجود له الا ان يقال عند الحكيم موجود هنا وشيء لغة **قوله** قلت

في متن المقدمة تخييل الخ وانما قال تخييل لفقد شرط الانتاج في الشكل الثاني من اختلاف
المقدمتين ايجابا وسلبا **قوله** قلنا من جانب المعتزلة **قوله** الثابتة للذوات
المفروضة عندكم في العدم غير متناهية الخ اكثر ادلة المتكلمين الموالجي لا يقال
هذا الدليل الثاني انما ينفي كون المعدوم الممكن الثابت غير متناهي الافراد من كل
ماهية نوعية ولا ينفي المتناهي الثابت من افراد المعدوم الممكن من كل ماهية
نوعية لانا نقول انهم اذا قالوا اثبتوا المعدوم مقيدا بعدم التناهي فعند لزوم
نفي القيد نفي المقيد بذلك القيد الذي لم يقولوا الآية **قوله** والا
كثر من غيره بمتناه متناه جمع المصنف في متن العبارة بين الالف واللام ومن
قوله لانا نطبق الجملة الناقصة التي هي الذوات الباقية على العدم
على الجملة الزايدة الخ يمكن ان يقال فالكل اي الاكثر والاقل متناه **قوله**
هي مشتملة على تلك الذوات مع الموجودات فلا بد ان ينقطع الناقصة
والا يلزم ان يكون الشيء مع شيء اخر كالشيء لا معه وهو محال **قوله**
والزايدة انما زادت عليها بمتناه فيكون ايضا متناهية فالكل الذي هو
الاكثر متناه وقد فرض غير متناه هف ونقض هذا الوجه بمراتب الاعداد
واعلم ان الجواب عن النقض بمراتب الاعداد الغير المتناهية هو ان يقال
ان برهان التطبيق انما ينفي ما ضبطه الوجود من غير المتناهي اتفاقا وينفي ايضا
ما ضبطه الثبوت الخارجي الاعم من الوجود عند المعتزلة لجريان التطبيق في الثابت
الغير المتناهي جريانه في الموجود الغير المتناهي فلو لم يقولوا بانتفاء الثابت الغير
المتناهي يلزمهم عدم انتفاء الموجود الغير المتناهي فلا يعوقن الاستدلال
على وجود الصانع بابطال التسلسل بما اعتمدوا عليه من البرهان الدال عليه
الذي هو برهان التطبيق النافي لغير المتناهي مطلقا سواء كان مجتمعا او
متعاقبا وسواء كان في المترتب برهان دالا على وجود الصانع **قوله**
وغير المترتب م

وان اكتفى بمجرد الاتصاف بالقلة والكثرة ولو ع انه يستلزم التناهي نقض
ايضا بمعلومات الله تعالى والجواب عن النقض بمعلومات الله تعالى ومقدوراته الغير
المتناهيين ان يقال ان زيادة المعلومات على المقدورات ليست في جهة عدم
التناهي بل بحسب تناول العلم ما عدا الممكن من الواجب والممتنع وعدم تناول
القدرة الا للممكن واما كان العلم لا يتعلق بمعلوم الا ويجد له معلوم كذلك
القدرة لا يتعلق بمقدور الا ويجد له بمقدور آخر بحيث لا ينتهي قدرته عند الحد
وفي هذا المعنى يذهب العلم والقدرة الى غير النهاية ولا ينقطع احدهما فيه مع
ذهاب الآخر فيه **قوله** وكل ممكن محدث ويرد علينا ان الممكن ما يقال الى
الوجود محدث لا ما يقال الى الثبوت والتقرر محدث على انا نقول لانم
ان كل ممكن محدث فان صفاته تعالى ممكنة لاحتياجها في وجودها الى ذاته تعالى مع
انهم لا يقولون بحدوثها بل بقدمها **قوله** لقد لا يسلم ان المتصف بصفة
النفي نفي الخ ويمكن توجيه هذا الكلام على وجه يرد عليه المنع المذكور وهو ان يقال
مراده ان العدم صفة نفي اي منفي في الخارج والمعدوم في الخارج انما يثبت
فيه ويتقرر بصفة العدم الذي هو منفي فيه واذا انتفى عن الخارج ما به المعدوم
في الخارج ثابت فيه اعني صفة العدم انتفى المعدوم في الخارج وهذا كما قيل
ان امكان صفة الوجوب يقتضي امكان الواجب لانه لو كان الوجوب الذي
هو به الواجب واجبا ممكنا كان الواجب ممكنا لا واجبا فالجواب ح الجواب
في ذلك المقام من ان امكان الصفة لا يوجب امكان الموصوف وعلى هذا نقول
ههنا ان انتفاء العدم في الخارج لا يقتضي انتفاء المعدوم فيه **قوله**
لان ثبوت الشيء لغيره فرع على ثبوت ذلك الغير في نفسه وذلك لان الموصوف
قابل للوجود للصفة القائمة به فلا يجوز ان يكون موصوف الصفة الموجودة
معدومة والا لقام الموجود بالمعدوم فيلزم كون الصفة الموجودة قائمة

بالموصوف المعدوم وهو محال لان المعدوم لا يكون قابلا للموجود القائم به حال
عدمه بل انما يكون الموصوف قابلا للموجود القائم به حال وجوده واما ان لا يلزم
وجود القابل للوجود نفسه بل يلزم عدمه فلم **قوله** لعني الحركات
والسكنات لان ارادة الحركات والسكنات الثابتة فلانم كونه سفسطة وان
ارادة الموجودة فلا يلزم ذلك بثبوت المعدوم بل اللازم هذا انصافه ثابت
مثله فافهم **قوله** نعم يلزم ان يكون الماهية المشتركة بين تلك الهويات مقارنة
لامور بها يمتاز بعض افرادها عن بعض ولقائل ان يقول الامور التي يمتاز بها
بعض افراد الماهية المشتركة بين الهويات اما ان يكون مستندة الى الماهية المشتركة
فيلزم لاختلاف آثار الطبيعة الواحدة وهو محال او يستند الى مميز آخر ويتقل
الكلام اليه والى موجب فيلزم انتهاء نسبتها الى الكل او الى مختار فيلزم صدوث
المميز للمعدوم وهو خالي عنه قبله وهو محال عندهم ولا يمنع تساوي نسبة
الموجب كالمقناطيس يجذب الحديد لا غيره لان الحديد وغيره متحالف الماهية
وما نحن فيه ماهيته واحدة **قوله** واما ان ذلك التقارن على سبيل التوارد
والتزايل فلا لانه لازم للهوية كما ذكر الا ان الهوية غير لازمة للماهية فيكون
ما به يمتاز هوية الماهية عن غيرها بالنسبة الى الماهية المعدومة زايلة
فلزم كون المعدوم في الازل محلا للتزايلات وهو باطل عندهم **قوله**
قلت هما وصفان اعتباريان ولهم ان يمنعوا كون الوحدة والكثرة عند الحكيم
عدميتين يجوز ان يقولوا بوجودهما كالحكماء الا ان المصنف سيقول انهما
عدميان عند المتكلمين بخلاف الحكماء فان ماهية السواد من حيث
هي ان اقتضت الانحصار في شخص وليس كذلك بل له افراد متعددة (بحسب الخارج)
قوله وان اقتضت التباين كان كل سوادين متباينين بالذات وليس
كذلك لاشتراكهما في ماهية السواد **قوله** قلت قد عرفت انه لا
استحالة

في جلت نعاف الصفات الاعتبارية لان اريد بالاعتبارية الصفات الغير الموجودة
لكنها ثابتة في العدم فلا يجوز ايضا اتصاف الذوات بالصفات الثابتة عندهم
في العدم لان ذوات الجواهر والاعراض ثابتة عندهم من غير ان تتصف الجواهر
بالاعراض في العدم عندهم وان اريد غير الثابتة فينبغي ان يجوز ذلك عندهم
كما يجوز اتصاف الموجود بغير الموجود في الخارج قوله وقد يقال الخ وهذا
جواب عن كون ماهيات الاعدام الثابتة في العدم متباينة متكثرة في العدم بمنع
كونها كذلك وليس بشيء فان عندهم اعني المعتزلة يكون افراده غير متناهية لكل
ماهية نوعية في العدم ولولا توارد المشخصات على الماهيات المعدومة في العدم
بل في خروجها الى الوجود لما كان كل ماهية نوعية افراد غير متناهية في العدم
قوله واما حال العدم فلا كثرة قيل فيه كلام تامل قوله وايضا
جاز الخ وهذا جواب عن كون اتحاد الاعدام لذواتها مستلزما للعدم بكثرتها
في الوجود بجواز اشتراط اتحادها الذاتي بشرط العدم فاذا وجدت زال الاتصاف
وهذا الجواب ليس بشيء لان المراد باقتضاء الذات ان يكون ذات المقتضي كافيا
في المقتضى مع قطع النظر عن غيره فاذا كان اقتضاء الذات لشيء مشروطا بشرط
وجودي او عدمي لم يكن مقتضى الذات مقتضى الذات وحدها بل مع ذلك
الشرط هف قوله لكن تاثير القدرة في الحال لا لا يتصور تاثيرها فيه بجعله
موجودا بل بجعله صفة للماهية وهو معنى اتصاف الماهية بالوجود فالمنع
المنع والجواب الجواب قوله لا يقال تاثير قدرة الله تعالى انما هو في اتصاف
الذات بالوجود واعلم ان مقصود الشارح حكاية قوله لا يقال عن غيره على غيره
بجوابه والا فلا وجه لايراده بقوله لا يقال مع دفعه وجوابه قوله
لانا نقول ذلك الاتصاف امر عدمي فلا يكون اثر المؤثر وايضا ان العدم لا يصلح
اثر هو العدم الاصلي الازلي المانع من تاثير قدرة المختار فيه كيلا يلزم حدوثه

واما اتصاف الذات بالوجود فامر حادث ولو كان عدميا فعدم حادث فيجوز ان
يستند الى مؤثر وايضا عدم المعلول مستند الى عدم العلة وعدم المشروط
الى عدم الشرط وعدم الكل الى عدم الجزء وغير ذلك فكيف لا يكون العدم
اثر المؤثر والمراد ايضا ان لا يستند اعدام العالم اليه تعالى في القيمة قوله
صادق على المنفي اي على ما صدق عليه المنفي وانما فسره به لان المنفي ما صدق
عليه لا مفهومه قوله واما ما يقال ان المعدوم ليس عندهم اعم من
المنفي فمردود بما نقل عنهم من انهم يطلقون المعدوم على المنفي ايضا اي كما يطلقون
المعدوم على الثابت يطلقونه على المنفي فالثابت نقيض المنفي فتعين كون
الثابت مادة لتحقق العموم للمعدوم بالنسبة الى المنفي اذ لا يوجد فيه
المنفي لانه نقيضه فتعين العموم المطلق بين المعدوم والمنفي فلا يحتمل
نسبة التساوي بينهما الا ان يعتبر وينظر الى مجرد صدق المعدوم على
المنفي قوله وح اما ان يكون مساويا له او اخص منه مطلقا الخ
اما على تقدير كون المعدوم اخص من المنفي مطلقا او من وجه او اعم منه فلانه
متميز عنه وكل متميز ثابت فالمعدوم ثابت وهو صادق على المنفي فيكون المنفي
ثابتا واما على تقدير كون مفهوم المعدوم مساويا للمنفي فلان المساواة
ايضا انما يكون بين المتباينين فيكون المعدوم متميزا عن المنفي فيثبت المنفي ايضا
لصدق المعدوم الثابت عليه فان اختصرت وقلت اذا كان المعدوم
والمنفي متساوية او عموم مطلق او من وجه يتميز المنفي عنه فيكون المنفي
ثابتا وهو صادق على ما صدق عليه المنفي فيكون ما صدق عليه المنفي ثابتا
قوله وبعضه معذور دون بعض ان اريد بالمقدورية عدم
استحالة كونه اثرا للفاعل باعتبار الوجود فذلك يعم كل معدوم ممكن لا يختص
البعض فلا معنى لقوله دون بعض وان اريد باعتبار العدم فلا شيء من المعدوم

من حيث العدم مقدورا لانه ان كان باعتبار الثبوت الاعم من الوجود ومما لي
لا يعلل وان كان باعتبار نفس العدم والمعدوم فمع كونه ازليا لا يكون
اثرا لان العدم لا يصلح اثرا لغيره وان اريد بالمقدور ما تتعلق به القدرة
بالفعل فهو موجود لا معدوم الا ان يقال بعض المعدوم الممكن مما يتعلق
به القدرة بالفعل في احد الازمنة فوجد بها بان خرج من العدم الى الوجود
وبعضه مما لم يتعلق به القدرة بالفعل ولم يوجد اصلا ولكن جاز وجوده
لو تعلقت به قوله وليست ثابتة عندكم يعني به جمهور المعتزلة القائلين
بثبوت المعدوم الممكن حال العدم دون الحال قوله لانه لو ثبت
وجود المعدوم حال عدمه لزم اجتماع الوجود والعدم لان عدمه يقتضي
اتصافه بالعدم وثبوت وجوده في حال عدمه يقتضي اتصافه بالوجود
لا يقال كما لا يلزم من ثبوت المعدوم في الخارج حال العدم وجوده لكون
الثبوت اعم من الوجود كذلك لا يلزم من ثبوت وجود المعدوم في الخارج
حال عدم المعدوم منفكا عن الوجود وجود الوجود لكون الثبوت اعم
من الوجود فكيف يلزم اجتماع الوجود والعدم من ثبوت المعدوم وثبوت
وجوده في الخارج حال العدم منفكا عن الوجود لانا نقول لو اثبت
في الخارج وجود المعدوم الثابت فيه منفكا عن الوجود وان لم يلزم
من ثبوت وجوده وجود وجوده لكن يلزم من ثبوت وجوده حال عدمه انه
يتصف بالوجود ولا معنى للموجود الا ما اتصف بالوجود في الخارج ومن
يكن ذلك الوجود موجودا فيه فتأمل فانه حق بلا ريبة الا ان يقال كما يقولون
بثبوت الاعراض حال العدم من غير ان يكون وصفا للجواهر يقولون ايضا
بثبوت الوجود بدون ان يتصف الموجود به في العدم قوله واما
القايل بالحال فيقول انها ثابتة على انها واسطة لان الثابت عنده ان ثبت

الحال المعتزلة ينقسم الى الموجود والمعدوم الممكن والحال بان يقال انه لم
ثبت المفهوم في الخارج فمنفي وان ثبت فيه فاما ان يكون له تقرر وتحقق
في الخارج اولا فان لم يكن فمعدوم ممكن وان كان له تحقق فان تحقق بلا تبعية
فموجود وان تحقق بتبعية الغير فحال قوله والجواب منع كون الامكان
ثبوتيا بل هو امر اعتباري كما سياتي تحقيق ذلك في المقصد ايضا على انه منقوض ببعض ما نقض به
الوجه الاول وهو النقض بالخياليات لانها ممكنة متصفة بالامكان الذي هو
صفة ثبوتية الا ان لهم ان يمنعوا امكان الخياليات بناء على كونها ممتنعة
عندهم فالوجه لا يرد له ما عدا النقض بالممتنعات والخياليات وفيه نظر ايضا
فانه كما يمتنع الخياليات عندهم بمنع الوجود والتركيب والاحوال عندهم لانها
منفية عندهم والمنفي يساوي الممتنع عندهم فالوجه الوجيه لا يرد بعض
ما نقض به الوجه الاول ما عدا الممتنعات بالاتفاق اي عندنا وعندهم فانها
ممكنة في نفس الامر وان لم يقولوا به بل بانتفائها وامتناعها فيلزمهم فيها قيام الصفة
الثبوتية بما لا ثبوت له في الخارج وهو محال وان لم يلتزموا ذلك بناء على كونها ممتنعة
عندهم قوله فان التميز في علم الفاعل كاف في القصد اي التميز الذهني
كاف بلا حاجة الى الخارجي قوله فلو جاز ان يكون لنا معلوم الخ وهو متميز
عن غير المعلوم وكل متميز ثابت قوله وجوابه النقض بالمستحيل فانه
معلوم ولهم ان يقولوا انه ليس بمعلوم الا وجه الشبيه قوله وسيأتيك
جوابها هناك وهو منع استحالة سلب الشيء عن نفسه فان المعدوم في الخارج
دائما مسلوب عن نفسه دائما فاذا ارتفع الجعل في وقت او دائما ارتفعت
الانسانية كذلك فيصدق قولنا ليست الانسانية انسانية في الخارج ويكون صدق
السالبة الخارجية بعدم الموضوع في الخارج وليس ذلك بمحال قوله
الشيء عندنا الموجود اي لفظ الشيء عند الاشاعرة تطلق على الموجود فقط فكل شيء

وكذا الخيالات بالامكان فانا العوض ديواسحو التبع اتفاقا كما لشارح المواقف وغيره
وانه لم يقولوا بان كنه في الواقع متصف بالامكان والحاصل تشبيه
واقتناعه بتعيين النفي مبني على القولين من الاصول عدم
عندهم

فكل شيء عندهم موصوف وكل موصوف شيء وبه ... لكن حمل الموصوف على الاشياء يفيد ولا يفيد حمل
الشيء عليها الآن يقال الثابت ههنا الاطلاق والتسمية دون الحمل والاثبات
قوله وقال الجاحظ والبصريون من المعتزلة هو المعلوم ويلزمهم المستحيل
اى اطلاق الشيء على المستحيل لانه معلوم اى وليس كذلك لانهم يجعلون المستحيل
شيئا لا يقال لما سبق نفيا لاطلاق الشيء على المستحيل بمعنى الثابت المتقرر في الخارج
منفكا عن الوجود والذى ههنا هو اطلاق الشيء على المستحيل نفسه فاللازم من المقا[illegible]
نفي اطلاق الشيء بالمعنى العرفي المصطلح عليه عند المعتزلة على المستحيل واثبات
اطلاقه عليه بالمعنى اللغوي لانا نقول انه اجعل الجاحظ الشيء لغة بمعنى المعلوم
والمعلوم ثابت للمستحيل لزمه القول بكون المستحيل شيئا اصطلاحا لانهم
قد استدلوا على كون المعدوم الممكن شيئا بمعنى الثابت في الخارج بانه معلوم
وكل معلوم متميز وكل متميز ثابت فالمعدوم ثابت قوله وهذا قريب
من مذهب الاشاعرة وذلك لان الشيء يطلق على الموجود حقيقة في هذا المذهب
كما هو مذهب الاشاعرة الا انه لا يطلق الشيء على المعدوم ولو مجازا عند الاشاعرة
وفي هذا المذهب يطلق عليه ايضا مجازا فيكون الشيء اعم من الموجود بحسب الاطلاق
الاعم وان كان مساويا بحسب الاطلاق حقيقة قوله فان اهل اللغة
في كل عصر يطلقون لفظ الشيء على الموجود حتى لو قيل عندهم الموجود شيء
تلقوه بالقبول وقد علم مما ذكره ان الشيء يطلق على كل موجود ولا يصح نفيه عن موجود
ما ولم يعلم منه عدم صحة اطلاق الشيء على المعدوم فاذا جاز اطلاقه على المعدوم
لم يثبت قوله فكل شيء موجود وان ثبت وكل موجود شيء ولو ضم الى قوله ولو قيل الشيء
او قيل لغير الموجود شيء قابلوه بالانكار لكان اوضح واقيد لدلالته على المساواة
بين الموجود والشيء قوله ولو قيل ليس بشيء قابلوه بانكار [illegible] في ابطال
مذهب من قال باختصاص الشيء بالقديم من الموجود ومذهب من قال باختصاص

وهذا الانكار
صح

بالجسم ومذهب من قال بكون الشيء هو المعلوم الاعم من الموجود لانه لا معنى لنفي الاعم عن الاخص
ومذهب من قال بان الشيء حقيقة في الموجود مجاز في المعدوم لانه لا معنى لنفي الشيء
عن حقيقته لكن لا يفيد هذا الانكار الا كون الموجود شيئا لا مسلوبا عنه الشيء
ولا يدل على انه لا يطلق الشيء على غير الموجود اعني المعدوم كما هو مذهب الجاحظ
وليه الجبائي قوله لان الحقيقة لا يصح نفيها فيبطل قول الجاحظ
ان يستدل بقوله تعالى والله بكل شيء عليم فانه ينبه ولكل معلوم بطريق الحقيقة
ويؤول قوله تعالى ولم يك شيئا بالمعلوم اى معلوما لغيرنا كما يقال صار لفلان
من المفاخر كذا وكذا ليس هو بشيء قبل حصول تلك المفاخر له مع انه موجود قبله
ايضا ويؤيد مذهبه ايضا افادة قولنا السواد موجود فايدة معتدة دون قولنا
السواد شيء فلو كان بمعنى الموجود لما اختلفا في الافادة قوله لان القدرة
انما تتعلق بالحادث دون القديم فان قلت انه كما ينفي اختصاصه بالقديم
ينفي ايضا عمومه للقديم كما هو مذهب الاشاعرة حيث جعل الشيء مقدورا والقديم غير
مقدور كما ذكر قلت هو عام مخصوص بالحادث ههنا بقرينة كون المتكلم القديم
لان المتكلم مستثنى عما قاله غالبا قوله والاصل في الاطلاق فيبطل به قول الذى
القياس لنا شيء واحتج ابن عباس في نفي صفة الاجناس على ما قال عنه بان اختصاص
صفة الجنس ببعض الذوات المتساوية لا يجوز ان يكون لماهية الذوات
لاتحاد حكم الامثال وعدم اختلاف آثار الطبيعة الواحدة ولا يجوز ايضا
ان يكون بموصوفها والا كان الذات صفة ولا يجوز ان يكون بصفتها الا انتقل
الكلام الى تلك الصفة بان سبب اختصاصها ماذا ولا يجوز ان يكون الموجب
المتساوي نسبته الى الكل ولا يجوز ان يكون المختار والا لكانت الصفة محدثة
بحدوث واثر المختار فالذات في العدم خالية عنها فكانت محلا للمتنزلات
وهو محال عندهم قوله وقوله تعالى ولا تقولن لشيء انى فاعل ذلك غدا ينفي اختصاص

بالجسم وفيه انه كما ينفي اختصاصه بالجسم ينفي ايضا اختصاصه بالموصوف حيث اطلق الشئ على ما لم يوجد بعد لان اطلاق الشئ على ما يفعله غدا قبل فعله فان قلت اطلاقه عليه مجاز لا اختصاص بالموصوف حقيقة قلنا فليكن ايضا الاطلاق على غير الجسم ايضا مجازا لاختصاصه حقيقة بالجسم **قوله** لان الاصل في الاستثناء ان يكون متصلا فيبطل به قول الجهمية ويمكن ان يكون ذلك جعله دليلا لابطال مذهب الجهمية دليلا لهم لابطال اطلاق الشئ على غير القديم لانه وان اطلق الشئ على ما سوى الله لكن ذلك الاطلاق على زعم القول لا على مذهبه من اختصاص الشئ بالقديم والقرينة على كون اطلاق الشئ على ما سوى الله على زعم القول حكم عليه بالبطلان فتأمل **قوله** فقال ابو اسحق بن عياش الذوات في العدم معراة الخ ويرد على قول ابن عياش ان الذوات المعدومة متساوية عندهم في الذاتية والماهية ومعلوم ان افراد الماهية النوعية انما يمتاز بالعوارض فاذا كانت المساوية في الحقيقة خالية عن جميع الصفات في العدم فكيف يتمايز تلك الافراد في العدم وهم يقولون انها غير متناهية **قوله** الرابع الصفة المعللة بالتحيز بشرط الوجود وهو الحصول في الحيز اي اختصاص الجوهر بالحيز وانما فسر الحصول في الحيز باختصاص الجوهر بالحيز فانه على عموم معنى التحيز بعينه فيتحدان ولا يوجد الانواع الاربعة وفي حاشية التجريد قد جعل الحصول في الحيز نفس الكائنية المعللة بالكون فيكون الحصول في الحيز امرا مغايرا للكون معللا به وفي نقد المحصل ان الكائنية المعللة بالحصول في الحيز هي كون الجوهر متحركا او ساكنا او مجتمعا او مفترقا وهي معللة بالاكوان التي هي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق بشرط الوجود وعلى هذا يكون الحصول في الحيز عين الكون وعلة للكائنية فبين الكلامين بون بعيد **قوله** واما سبب الحصول في المحل فلم يجعلوه امرا زائدا على نفس العرض اي لم يجعلوا سبب الحصول في المحل في العرض غير العرض كما جعلوا سبب الحصول في الحيز في الجوهر

غيره وهو المعنى القائم به اعني الكون اعني الحركة والسكون والاجتماع والافتراق **قوله** وابو عبد الله البصري يثبتهما لانحادهما وامتناع انتفاء الجوهرية دون الحصول في الحيز اي لا يثبت البصري الحصول في الحيز حال العدم لكون الوجود شرطا في سببية التحيز له **قوله** واتفق عداه على ان المعدوم ليس له كونه معدوما صفة لان المعدومية لو كانت صفة زائدة لكانت مفتقرة الى الذات التي هي غيرها فيكون ممكنا فعلته لو كانت لذات لدامت المعدومية بدوامها فوجب ان لا يدخل في الوجود وان كانت مختارا كانت المعدومية حادثة فيكون محلا للحوادث وهو محال عندهم وان كانت موجبا فان كان واجبا لزم دوام المعدومية بدوامه وان كان ممكنا انتقل الى موجب فيتسلسل وهو محال **قوله** المقصد السابع الحال وهو الواسطة بين الموجود والعدم وقد اثبته امام الحرمين اولا والقاضي منا الباقلاني وابو هاشم من المعتزلة فانه اول من قال من المعتزلة بالحال وفيه انه يجئ ان ذلك تلميذا زعن سائر الذوات عند ابي علي الجبائي باحوال الاربعة هي الواجبية والحيية والعالمية والقادرية الناشئين وعند ابي هاشم بحالة خامسة هي الالوهية الموجبة للاربعة المذكورة وابو هاشم بن ابو علي الجبائي فكيف يكون ابو هاشم اول من قال بالحال الا ان يقال وقع اجتهاده دالا في هذه المسئلة بعد اجتهاد الابن **قوله** لانا نفي الواسطة بين الموجود والمعدوم بمعنى الثابت والمنفي على ان الثبوت بمعنى الوجود والنفي والعدم **قوله** فنحن نجعل العدم للوجود سلب ايجاب وهم يجعلونه لعدم ملكة ولا نتنازعهم في المعنى ولا في تسمية فيظهر بهذا التاويل ايضا ان النزاع لفظي فنحن نثبت العدم للحال بمعنى سلب الايجاب ونفوه عنها بمعنى عدم الملكة لكونها غير قابلة لعروض الوجود ولا بد من قابلية المحل للوجود في عدم الملكة فكان الحال واسطة بين الموجود والمعدوم **قوله** مع ان الامتناع والذوات المتصفة به كشريك الباري مثلا ليس من شانها ان يعرض لها الوجود وفيه ان شريك

البادى ليس من شأن شخصه الوصف لكن الوصف من شأن نفسه الذي هو الآلة ويكفي في عدم
الملكة أن استعدى الجنس ولو بعيدا فتأمل وليس الكلام على أن الآلية داخلة في حقيقة
ذلك الآلة بل على أنه عام شامل شمول الجنس وهم لا يفرقون بين الجنس والعرض في
أمثال هذه المباحث كما ترى فافهم قوله ولو بعيدا وهام قبيل الأحوال الخ
لا يقال ليس هذا المقام مقام تعريف الحال حتى يبالغ في ذكر القيود احترازا له لأ
لما سوى الحال وإخراجا لما ليس من الحال بل هذا توجيه لتصور الواسطة أعني الحال
بين الموجود والمعدوم بأن يوضح العدم بمعنى عدم ملكة الوجود لا بمعنى سلب إيجابي
حتى يكون نقيضا له لا يخرج عنهما لأنا نقول قسمة المفهوم إلى الموجود والمعدوم
والحال عند القائلين بالحال قسمة حاصرة فالامتناع والذوات المتصفة
غير موجودة بلا ريبة ولا معدومة بمعنى عدم الوجود عمن شأنه الوجود فلم يجعلوه
من قبيل الأحوال فأما أن يبطل هذا الحصر عندهم أو يكون من الأمور أحوالا عندهم
قوله ولا معدوما وإلا لاتصف الشيء بنقيضه لا يقال لو كان الحال
واسطة بين الموجود والمعدوم عند مثبتي الأحوال كيف يصح منهم الترديد في
هذا الدليل بين الموجود والمعدوم ولا دليل على الترديد الثنائي أن يكون حاصرا لأنا
نقول معناه أن الوجود حال والا فإما أن يكون موجودا أو معدوما فبعد أن لا يكون
الوجود حالا انحصر في كونه موجودا أو معدوما وأيضا لو منع الحصر بالحال لثبت
الحال وهو المطلوب وأيضا يصلح الإلزام من طرف مثبتي الحال قوله
وأما الوجود فهو موجود بنفسه قد حقق في موضعه أنه لا يجوز كون الوجود موجودا
بنفسه لأن اتصاف الشيء بنفسه غير معقول لكون الاتصاف نسبة مقتضية
للمنتسبين المتغايرين فإن اكتفي بالتغاير الاعتباري في تحقق النسبة
لا يكون إلا اعتباريا والكلام في أن الوجود موجود في نفس الأمر لا في أنه
هل هو موجود اعتباري أم لا وحقق أيضا أنه لو كان الوجود موجودا في الخارج

ولو كان وجود الوجود نفسه لكان ثبوت الوجود للموجود ليس في الخارج لأن الصفة
الموجودة في الخارج لا يثبت لموصوفها إلا فيه فيلزم أن يكون موصوف الوجود
أعني الماهية موجودة قبل ثبوت الوجود لها فقيل لأن ثبوت شيء لآخر سواء كان
في الخارج أو في الذهن يستلزم ثبوت المثبت له إن خارجا ففي الخارج وإن
ذهنا ففي الذهن قوله أن السواد مركب من اللونية الخ لا يقال لا نجيز
تركب السواد الموجود عندهم من اللونية والسوادية اللتين هما حالان
عندهم لأنهما ليسا بموجودين عندهم لأنا نقول وإنهما ولئن كانتا غير موجودتين
لكنهما مع ذلك غير معدومتين أيضا فالأولى تركب المتحقق أصالة أعني السواد
من المتحقق تبعا أعني اللونية والسوادية وفيه أنه لو كان تبعية اللونية
والسوادية للسواد يلزم أن يكون جزء الشيء تابعا له في التحقق وتحقق
الكل موقوف على تحقق الجزء فإنه يلزم أن يتحقق جزء الشيء أولا ولو كان
تبعية اللونية والسوادية للجسم الأسود كما يدل عليها قيامهما به يلزم أن لا
يتحقق أصلا لما هو مركب منهما بل تحقق أيضا تبعا قوله فنقول الجزآن
إن وجدا فهما معنيان أي عرضان لزم قيام المعنى بالمعنى لا يقال إن بين كون
اللونية والسوادية عرضا وبين سلب الوجود عنهما منافاة فإن العرض
يلزمه الوجود لكونه قسما منه لأنا نقول المراد بالمعنى الأمر القائم بالغير
وبالعرض العارض لغيره لا المصطلح عليه من الموجود المتحيز تبعا لغيره أو نقول
إن الوصفية على تقدير وجودهما والمعنى القائم بالغير على تقدير وجوده يكون
عرضا لا محالة وسلب الوجود عن الشيء بعد تقدير موجوده لا ينافي التقدير
لأن كل شيء ينفي بعد فرض الثبوت ولو فرض الخلف على ثبوته وجوده أو عدمها
قوله والأمر يلتئم منهما حقيقة واحدة وحدة حقيقية وفيه أن الذي
يلزم في الواحد الحقيقي هو احتياج بعض أجزائه إلى بعض سواء كان بقيام

بعض ببعض اولا فما الدليل على انه لو لم يقم احدهما بالآخر لم يلتئم حقيقة منهما بثبوت
الخاصة بوجه آخر **قوله** ولا عدم اصلا ولا ذلك والمعدوم ما ليس له هوية
موجودة في الخارج سواء كان فيه هوية متمايزة عن هوية الكل كاجزاء الدار او كالاجزاء
العامية لايجاب بما ذكرنا تامل وفيه نظر لانه كما لا يجوز تقوم الموجود من المعدوم لا يجوز
بما ليس موجود ولا معدوم لان جزء الموجود لابد ان يكون موجودا في الذهن ان ذهنيا وان
خارجا فخارجيا فاذا جوزوا كون جزء السواد الموجود حالا غير موجود ولا معدوم
فلم لا يجوز ان يكون جزؤه معدوما الآن يقولوا ان تقوم السواد الموجود باجزائه
المعدومة على تقدير عدم الحال ونفسه تقوم احد النقيضين بالآخر وليس تقوم
بالحال التي هي الواسطة بين الموجود والمعدوم كذلك فتامل وليس لهم ان يجيبوا عن
النظر بان تركيب السواد الموجود عن اللونية والسوادية اللتين هما حالان ليس
في الخارج بل في الذهن والسواد وجزؤه موجود بوجود واحد في الخارج بسيط
لا تعدد فيه في الخارج لانه لا يجوز ان يكون الهوية الثابتة في الخارج من السواد
غير هوية اللونية والسوادية الحالين لان الحال عندهم على ما قالوا لا يقبل الوجود
والماهية خارجية قابل للوجود الخارجي فافهم **قوله** ولا تمايز في الخارج
حتى تقوم احدهما بالآخر فيه وعلى تقدير تمايزهما في الخارج لا يلزم قيام احدهما بالآخر
في القيام الحقيقي الواحد منهما فانه لابد في القيام الواحد الحقيقي منهما
من الحاجة من احدهما الى الآخر وليس يلزم ان يكون الحاجة بقيام احدهما بالآخر
لجواز كونها بوجه آخر غير ذلك **قوله** خاتمة للمقصد السابع في تعريفات
القائلين بالحال ذكرهم في عين الاول انهم قسموا الحال الى معلل اي بصفة موجودة
قائمة بالمحل فالصولب لا يقيد به لان علة الحال هي قيامها بذاتها كادراكيته و
وكراميته عند المعتزلة فانها قائمة بذاتها لا بالذات ثم تكونها حادثة ولا بغيره ثم لامتناع ع
قيام صفة الشيء بغيره وعلة للذهبية والكادهية لانه وايضا جوزوا قيام توابع

الحيوة كالعلم والقدرة بجزء من الحي مع كون حكمه اعني العالمية في الكل فالزم عدم قيام
علة الحال بمحل قيام محل الحال الكل ومحل العلة الجزء منه فان قلت هذا على قول
الاشاعرة القائلين بالحال فانهم لا يجوزون كون علة الحكم اي الحال الخارجي عن
محله قلت الظاهر ان هذا تفريع مطلق القائلين بالحال لا تفريع القائلين بالحال
من الاشاعرة ويؤيد هذا استثناء الشارح عن هذا التفريع ابا هاشم فقط
حيث قال لعل مراد الاشاعرة على مذهب غيره فافهم **قوله** ويعلل
القادرية بالقدرة واعلم ان قادريته وعالميته معللة بالقدرة والعلم
لنا باتفاق القائلين بالحال منا ومن المعتزلة واما عالميته وقادريته فلا يعلل
بالعلم والقدرة لانه لعدم الوجود الصفات القديمة عندهم ولكونهما واجبتين
عند القائل بالحال من المعتزلة لم يعللا لانهما عند القائل بالحال هنا فان قلت
ان الاحوال ليست مقدورة ولا معجزة كما ذكروا كونها معللة كيف لا ينافي ذلك قلت
ذلك بالنظر الى نفسها والتعليل بالنظر الى حصولها للموصوف بها فافهم **قوله**
فان قلت جوز ابو هاشم تعليل الحال بالحال حيث قال ابو هاشم لما كان ذاته تعالى
مساوية لساير الذوات في الذاتية امتاز ذاته تعالى عن ساير الذوات بالحالة
الخاصة التي تسمى بالالهية التي توجب الاحوال الاربعة التي قال الجبائية
بامتياز ذاته تعالى عن الذوات بها **قوله** الثاني الفرعية انهم قالوا الذوات
كلها متساوية في انفسها وانما يتمايز الذوات بعضها عن بعض بالاحوال القائمة بها وبسطه
ان الذوات المتساوية لابد وان يختص كل منها بحال حتى يتصور تمايزها بالاحوال فاما
ان يكون ذلك الاختصاص لا لامر يقتضيه وانه ترجيح بلا مرجح لا يقال هذا استدلال
بعد العلم بالمرجح ولا يلزم منه عدمه في نفسه لانا نقول بل هو استدلال بعدمه
في نفس الامر بان يبحث عنه بانه لما ان يكون كذا او كذا فان قلت هذا انما يفيد
لو كان الترديد حاصرا بالضرورة او بالنظر وليس كذلك فانه يجوز ان يكون
مخصص الاحوال المميزة للذوات المتساوية المباين او خصوصية الاحوال

المخصصة او اختيار الفاعل المختار فانه شاء ترجيح ما شاء متى شاء بلا مرجح قلت
جميع ما ذكره مندفع بان المباين لا يكون الا حالا ايضا على ان الذوات متساوية
والحال لا يكون ثابتة ما لم يقم بموصوف لانها تابعة في تحققها فمن لم يقم بموصوف
لا يثبت ولما لا يثبت لا تختص لا بنفسها بما قامت به ولا بحال اخرى بما قامت
والقيام بموصوف ليس الا المخصص فتدبر واما اختيار المختار فلانه غير جائز عند
المعتزلة فلا يكون مخصصا للاحوال الواجبة لها كالواجبية والحيية والعالمية
والقادرية لا سيما الالهية التي اثبتها ابو هاشم الا انه يقال كيف لا تختص
الاعدام الثابتة والهويات المتميزة للاحوال المختصة بما هو موصوف مما
يناسب تلك الهويات فافهم قوله واما ان يكون لامر منفصل للاحوال المقتضى
للاختصاص لما ذكرته الخ ولقائل ان يقول يجوز ان يكون مخصص الاحوال المتميزة
للذوات المتساوية في الذات المباين الاخر فيقال المباين ان كان ذاتا
لا يباين ساير الذوات ولو كان حالا وحال الذات لا تخصص حالا اخرى
لذات اخرى ما لم يحل في محلها ولا تحل في محلها ولا تختص بها حتى لا يحتاج الى اخرى
مخصص بذات اخرى وهكذا فيلزم التسلسل في الاحوال المخصصة لا يقال الاحتياج
الى اختصاص الاحوال المتخالفة بانفسها بمحالها الى كون كل منها مخصصا نظرا الى
ذاتها ونفسها حالا اخرى بمحلها لانه لا ثبوت للحال في نفسها بدون قيامها بذات
موجودة لان القيام بالموصوف معتبر في مفهومه بما ذكرنا اندفع ايضا كون
تخصيص الاحوال بالذوات مستندا الى اقتضاء الاحوال المتمايزة في انفسها
لا الى اقتضاء الذوات المتساوية والصفات المشتركة الا انه يقال القيام
بالموصوف حاليا ليس بواجب في الحال بل القيام بالمعدوم محال ايضا سيما على قول
ابن عياش فان الحال عنده غير قايم بالمعدوم ايضا وايضا الاعدام الثابتة لم لا
يجوز تخصيصها للاحوال الثابتة لمحالها فان تعليل الثابت بالثابت جايز وبقي

الكلام

الكلام في انه يجوز ان مخصص الاحوال المميزة للذوات الممكنة اختياره تع واما مخصص
الاحوال الاربعة المميزة لذاته تع عند الجبائي ومخصص الحالة الخامسة
اعني الالهية عند ابي هاشم لا يكون باختياره تع وارادته تع لانه جايز عندهم
فلا يكون مميز الذات تع بالاحوال الواجبة لذاته تع من الواجبية والحيية والعالمية
والقادرية الثابتين والالهية فافهم فانه لا مزيد عليه قوله ومما لا
غير ما به الاختلاف ومما ليس بموجودين ولا بمعدومين لاستحالة تقوم الموجود
بالمعدوم قوله وليس شيء من المشترك والمميز موجودا او لا معدوما لا
لاستحالة تقوم ما ليس معدوما ولا موجودا بالمعدوم قوله وفيه نظر
لان اثبات الصانع انما يتوقف على امتناع التسلسل في الامور الموجودة الخ ويمكن ان
يجاب عن النظر بان المتكلمين عن آخرهم ذهبوا الى امتناع وجود امور غير
متناهية ولو متعاقبة واعتمدوا في ذلك على برهان التطبيق الذي جريانه
في الاحوال المجتمعة في الثبوت اولى واظهر من جريانه في الامور المتعاقبة في
الوجود فلو جوزوا التسلسل في الاحوال انتقض به ذلك البرهان فانسد
عليهم باب اثبات الصانع ببرهان التطبيق الذي هو المعتمد فيه لا انتقاضه
بما جوزوه قوله والتزامهم اي التزامهم جواز التسلسل في الاحوال
قوله لا ينافي اي لا ينافي امتناع التسلسل في الموجودات قوله
ولا يمتنع في الاحوال التي ليست بموجودة كما لا يمتنع في الاضافات والسلوب
اتفاقا وايضا يجوز ان يستدل على اثبات الصانع بدليل لا يتوقف على ابطال
التسلسل فلا يصح قوله بان التزام التسلسل في الاحوال يسد باب اثبات
الصانع والجواب ان مراده اي الامام انسداد بابه ببرهان التطبيق المعتمد
عند المتكلمين فيه لا انسداد بابه راسا حتى يمنع بان لهم هناك طريقا
آخر لابطال التسلسل واثبات الصانع قوله الثاني ان الاحوال التي وصف

بالتماثل والاختلاف بل ذلك عندنا من خواص الموجود بناء على كونهما اما صفة موجودة او حالا فان الصفة الموجودة لا يكون الا موصوف وكذا الحال ليس الا صفة الموجود الا ان يقال نعم لا ابتنا ان يكون صفة الموجود في الجملة وانما كونه صفة له دايما فلا بحث ذلك فلم لا يجوز ان تتصف الحال بالتماثل وقبل ان تتصف الذوات الثابتة في القدم بها **قوله** واجاب الامام الرازي عنه ايضا بان ذلك جهالة لان كل امرين يشير اليهما العقل بوجه من الوجوه اما ان يكون المتصور من احدهما هو المتصور من الآخر او لا فعلى الاول بينهما التماثل وعلى الثاني الاختلاف فلا مخرج عنهما يعني لما شهدت البديهة بان كل مفهومين يشير العقل اليهما سواء كانا موجودين او لا فهما اما متماثلان في الماهية او متخالفان فيها فيصح ايضا وصفها بالتماثل في بعض الوجوه كالاشتراك في المالية وبالاختلاف في بعضها كالتباين في الخصوصيات **قوله** وفيه نظر لانهم جعلوا التماثل والاختلاف اما صفة موجودة او حالا وعلى كلا التقديرين لا يقوم الا بالموجود اما على الاول فلان وجود الصفة فرع وجود الموصوف وبهذا النظر ايضا مندفع بكون هذا النقض على ملخص حجتهم المشتملة على الاشتراك والتباين فلا يقدح فيه التغير من بعض الوجوه فتقييد التماثل والاختلاف في الدليل بكونهما امرين موجودين وعدم تقييدهما بذلك في النقض لا يخرجه عن كونه نقضا لما هو ملخص الدليل وزبدته **قوله** واما على الثاني فلان الحال لا يقوم الا بالموجود وفيه بحث لان الحال يقوم بالمعدوم عند من قال بثبوته وباتصافه بالاحوال حال العدم **قوله** وكل مفهوم اعتبر فيه سلب كان معدوما لا حالا ان اراد به كونه معدوما على اصطلاح غيرهم اعني المعتزلة فسلم ولا يفيدهم الزاما وان اراد به كونه معدوما على اصطلاحهم فلا نسلم لان المعدوم عندهم كما سلب الوجود

الوجود ولم دخل فيه السلب غير قابل للوجود فلا يكون معدوما فيكون حالا الا ان ذلك يستلزم كون كل ما دخل فيه السلب حالا **المقصد الثاني من مراصد**

الامور العامة في الماهية واعلم ان الماهية تطلق غالبا على الامر المتعقل اي الحاصل في القوة العاقلة فلا يكون الكليات موجودة الا في الذهن ومن ثم قيل لفظ الماهية تدل على مفهوم الكلية التزاما ولفظ الذات والحقيقة تطلقان غالبا على الماهية مع اعتبار الوجود الخارجي فلا يقال ذات العنقاء وحقيقتها بل ماهيتها هذا بحسب الاغلب وقد يستعمل من الالفاظ الثلثة بلا اعتبار فرق بينها **قوله** فليست موجودة ولا معدومة قيل عليه لما في قياس الماهية الى ما عداها من العوارض لازمة كانت او مفارقة لم يتوهم كونها عينها ولا جزؤها فلا فائدة في ذلك النفي قطعا مقيدا بالحيثية المذكورة بل ولا توقف لصحة ذلك النفي على تلك الحيثية وفي الشفاء انه ان لوحظ الماهية من حيث هي هي لم يحكم عليها بعارض اصلا لانه محتاج الى ملاحظة عارض ما الغرض خلوها عنه فيحمل كلامه عليه ويؤيده قول الشارح وبالجملة فيمكن ان يجاب بان المراد اخذ الحيثية اي حين قيست الماهية **قوله** الى عوارضها الظاهر كونها مقيسة الى العوارض لا كونها ماخوذة معها فانه يصح نفي الدخول على الاول ولا يصح على الثاني فان العارض داخل في مجموع العارض والمعروض وان كان خارجا عن ذاته وانه لم يمكن الحكم على الماهية بالعارض على الاول وعلى الثاني يمكن بل يجب فليتامل **قوله** لا بد لها من اتصافها بواحد من المتناقضين ولا يلزم ارتفاع النقيضين عن المحل الموجود اجيب بان الكلام على تقدير الوجود لا بالزام ذهنا **قوله** فيظهر ان تلك العوارض ليست للماهية في حد ذاتها فليست نفسها والداخلة فيها والا لما احتيج الى ملاحظة اخرى وفيه انه لم لا يجوز ان يكون الاحتياج الى الملاحظة الاخرى في الحكم لكونه ملحوظا تبعا اجماليا لا قصدا تفصيليا لانه لا حكم بين الشيئين بدون ملاحظتهما قصدا

المعروض للماخوذ مع

اى لو كان شئ منها نفس الماهية او داخلا فيها لما امكن اتصاف الماهية بما يقابله وهذا لا يمنع كون الوجود نفس الماهية او داخلا فيها من نفس الوجود

واصالة **قوله** وايضا لو كان شئ منها نفس الماهية او داخلا فيها لما امكن اتصافها بما يقابله وهذا لا يمنع كون الوجود نفس الماهية ومتصفه بالعدم اشتقاقا فان الوجود معدوم فى الخارج اذ لو وجد فيه لكان ثابتا للماهية فيه فيلزم وجود الماهية قبل الوجود ويلزم للوجود وجود آخر ويتسلسل ويتصف الشئ بنفسه وهما محالان **قوله** ومن هذا يعلم انها ليست مقتضية الخ اى ان الماهية من حيث هى هى من غير ملاحظة شئ معها لا يقتضى شيئا منها بعينه فلا فرق فى اقتضاء ماهية الاربعة للزوجية على التعيين بسبب كونها منقسمة بمتساويين وبين ما اذا انتقلنا الكلام الى الانقسام بمتساويين فان لزومه لماهية الاربعة ان لم يكن بواسطة وجد لازم بعينه لماهية الاربعة وان كان بواسطة فتسلسل او دار **قوله** ولا منافاة لشئ من المتقابلات على التعيين الخ ولا ينافى على هذا كون الاربعة مستلزمة للزوجية بعينها والثلثة للفردية بعينها لان الكلام فى الماهية المأخوذة لا مع العوارض والاربعة مأخوذة معها وكذا الثلثة ولذلك لستلزاما الزوجية والفردية والماهية الصالحة لعروض كل منهما هى ماهية العدد مع قطع النظر عن كونها زوجا او فردا وايضا لوازم الماهية لوازم الوجود المطلق لا لازم الماهية من حيث هى هى فلا يكون لزوم الزوجية للاربعة وسائر لوازم الماهية من لوازم الماهية من حيث هى هى بل من لوازم الوجود المطلق **قوله** واما الاجزاء المحمولة فهى وان كانت بحسب الخارج عين الماهية لكن باعتبار آخر وهو اعتبارها لا بشرط شئ اى لا باعتبار انها داخلة فيها وهو اعتبار انها بشرط لا شئ واعلم ان الصورة العقلية تؤخذ تارة بشرط ان ينضم اليها صورة اخرى فتطابقان نحوا واحدا ولا يلاحظ تغايرهما بل اتحادهما فالصورة المأخوذة بهذا الاعتبار هو عين المجموع وكذا الصورة الاخرى وهذا هو اخذ بشرط شئ وتارة اخرى تؤخذ بشرط انها صورة على حدة بحيث لو انضمت الصورة

اخرى كانتا متغايرتين تتركب منهما ثالث فالصورة المأخوذة بهذا الاعتبار جزء ومادة للنوع وهذا هو اخذ الصورة بشرط لا بشئ وتارة اخرى تؤخذ لا بشرط شئ فيمكن ان يعتبر التغاير بينها وبين ما يقارنها حتى يكون مادة وجزءا وان يعتبر اتحادهما بحسب المطابقة لماهية واحدة حتى يكون عين النوع وهذا المأخوذ الذى يمكن له اعتباران هو الذاتى المحمول **قوله** فان تقديم حرف السلب على الحيثية المعدول كما يحتمل فى صورة التأخير كذلك السلب **قوله** انها اى الماهية بهذه الحيثية لا يقتضى الخ فان قلت الاربعة اى الماهية من حيث هى هى يقتضى الزوجية فالجواب فى هذا الاثبات دون السلب قلنا ماهيتها من حيث هى هى بتجريدها عن العوارض كلها فى الملاحظة وح لا يقتضى الزوجية ولا يحكم عليها باقتضائها اياها ولا بثبوتها لها بهذه الملاحظة نعم مع اخذ الاربعة مجردة عن خصوصية اصل الوجود بل يقتضى الزوجية واما اذا اخذت مجردة عنهما معا فلا يستلزمها ومعنى كونها لازم الماهية انه لا يكون لخصوصية اصل الوجود بل مدخل فى اللزوم لا انها لازمة لها من حيث هى هى فلا تلتفت الى قول الاربعة من حيث هى هى زوج على معنى ان ذلك من مقتضيات ماهية الاربعة وليس للوجود مدخل فيه **قوله** وذلك لان الرابطة ههنا متأخرة عن السلب فالمقصود سلب الربط وهو حق اذ يصح سلب كل عارض عن الماهية اذا اخذت من حيث هى هى لانه لا يحكم بثبوت شئ منها ما لم ينضم لملاحظتها عنها من عوارضها ولا يحكم بها عليها بمجرد ملاحظتها من حيث هى هى ما لم يلاحظ معها ثبوت السلب لها **قوله** ولو وقع بدل قولنا فى زيد قولنا فى عمرو لكان لظهر لان مقتضى ما سبق ذلك لان الكلام فى مغايرة انسانية زيد لانسانية عمرو **قوله** وفيه بحث وهو ان التشخص هل هو مركب فى الخارج من الماهية والتشخص او هو مركب منهما فى الذهن وسيرد عليك تحقيقه والتحقيق ان تركبه منهما عقلا

لا خارجا قوله وهل توجد المجردة في الذهن عند القائل بالوجود الذهني قيل
لا توجد لعل هذا النزاع لفظي فان من اعتبر في المجردة مطلقة تجردها في الواقع عن العوارض
كلها لا يقول بوجودها في الذهن ومن اعتبر فيه اعتبار العقل اياها مجردة يجوز اتصافها
ببعض العوارض قوله فلا يمتنع ان يعقل الذهن الماهية المجردة عن جميع اللواحق
الخارجية والذهنية بان يجردها معراة عنها ولا يلاحظها كذلك ولو كان تجريد الامر
متصفة ببعضها قيل عليه ان الذهن له ان تصورها مجردة عن جميع العوارض حتى الذهنية
مع جواز اتصافها بالذهنية فلم لا يجوز اتصافها بالخارجية مع التجريد الذهني عن الكل
فغاية الامر عدم المطابقة في كلتا الصورتين فلا وجه لمنع اتصاف الماخوذة بشرط
الخلو عن اللواحق الذهنية والخارجية بالخارجية وتجويز اتصافها بالذهنية لكن الاولى
مع القيد فقد وقع في الذهن فاذا حكم على المجردة مطلقا باستحالة الخارجي على ان العوارض
ينبغي ان يحكم عليها باستحالة الوجود الذهنية ايضا لكن تجردها مطلق بحسب نفس الامر
بما يستحيل معه ذلك الحكم بل معه الوجود الذهني لها فالحكم عليها فتجردها بحسب الفرض
والتقدير وقيل ان الموجود في الذهن عند الحكم هو مفهوم المجرد المطلق لانه الذي حصل
فيه لا ما صدق هو عليه الذي حكم عليه باستحالة الوجود فما هو متصف بالوجود
الذهني ما صدق عليه هذا المفهوم فلم يلزم من الحكم كون الماهية المجردة موجودة في
الذهن ورد هذا الكلام بانه لو حصل في الذهن مفهوم الماهية المجردة مطلقا حصل
ما صدق هو عليه لان الحكم ليس على هذا المفهوم بل هو عنوان للموضوع الذي
هو ما صدق هو عليه وهذا كما ان الحكم في المجهول المطلق بامتناع الحكم على ما صدق عليه
هذا المفهوم لا عليه بل هو عنوان للحكم عليه ولذلك كان الحكم بالامتناع والجواب
عن الاول ان التجريد عن الوجود الذهني بكونه في الذهن مع الوجود فيه فلا يكون
منافيا فيه بخلاف التجريد عن الوجود الخارجي فانه ليس في الخارج مع الوجود فيه حتى
لا يكون منافيا للتجريد عنه فيه كالوجود الذهني بل تجردها عن الوجود الخارجي في الذهن

مع الوجود في الخارج ينافي ذلك الوجود ذلك التجرد الذهني فالحاصل ان التجرد
الذهني مع الوجود الذهني ليس فيه عدم مطابقة الذهن للخارج بخلاف التجرد
الذهني مع الوجود الخارجي فان فيه عدم مطابقة الذهني للخارج فتأمل قوله
الا ترى انه يمكننا الحكم على المجردة مطلقا وفيه ان هذا الامكان ممنوع عند من يقول
المجردة لا يوجد في الذهن لانه لو وجدت فيه لم يكن مجردة عن جميعها فاذا لم يتجرد
الوجود لها فيه كيف يجوز الحكم عليها اي المجردة مطلقا ولا لحكم الا بعد تصور
الطرفين فان قيل الحكم عليها بعدم الوجود في الخارج متفق عليه قلت في الحكم
على الماهية المجردة مطلقا بعدم الوجود شأن الحكم وكونه بعدم الوجود
فالاول باعتبار كونه معلوما موجودا في الذهن والثاني باعتبار ذاته فمن
حيث انها مجردة عن جميع العوارض غير معلوم ولا متصور ولا موجود فلا حكم
عليها بهذا الاعتبار نظرا الى ذاته وانما الحكم عليها باعتبار كونها موجودة
في الذهن عند ملاحظة الذهن اياها بالتجرد فمراد من قال ان المجردة لا يوجد
في الذهن ايضا انها من حيث ملاحظة الذهن اياها مجردة عن جميع العوارض لا يوجد
بمعنى انه لا يعتبر الذهن وجودها الا انها لا يوجد فيه فان وجودها فيه لازم
بملاحظته كذلك للخصم ان يقول انها باعتبار الحكم عليها مخلوطة لانه باعتبار
وجودها في الذهن وهو من العوارض فلا حكم عليها باعتبار تجردها والجواب
ان اريد باعتبار الوجود في الحكم عليها بعدم الوجود انه لا يمكن الحكم عليها
للعقل ما لم يعتبر وجودها فيه فليس كذلك لان اللازم للحكم الوجود لا ملاحظة
العقل واعتباره اياه وان اريد انه لا يمكن لذلك الحكم عليها ما لم توجد
فيه لكن لا يلزم ان يكون الحكم على المخلوطة دون المجردة لان المجردة ما لم يعتبر
لواحقها وعوارضها الا ما لم يعرض لها عارض وان لم يعتبر العقل عروضه قوله
لا ما يحصله الذهن فيدا بها فان ذلك يسمى عوارض ذهنية لا لواحق ذهنية كما يسمى الاول

قوله وفي ذلك ظاهر لانه لو كان التركيب في الاشخاص خارجيا لكن المحقق ان
التركيب عقلي لا خارجي قوله واما وجود نفس الماهية الانسانية بكون ذلك
الفرد قابلا لان يكون زيد وعمرو واي شخص كما يدل عليه كلامه فظهر بطلانه لاستحالة
ان يكون الواحد المعين متصفا بالصفات المتقابلة وهذا لا يظهر في هيولى العناصر
فانها عندهم واحدة بالشخص مع انها متصفة بصفات العناصر الاربعة والمركبات
منها وهي متقابلة قطعا فتأمل قوله يمتنع ان يوجد متعدد لا شك ان المتعدد
المتناهي لا بد ان ينتهي الى الواحد الذي لا تعدد فيه بالفعل واما المتعدد الغير المتناهي
بمعنى انه لا ينتهي الى ما تعدد فيه بالفعل بل لا بد في كل مرتبة من واحد غير واحد فيه
كما اذا فرض تركب الماهية من اجزاء غير متناهية بالفعل بان يكون لها جزء ولجزئها
جزء آخر ولجزء جزئها جزء آخر الى ما لا يتناهى فليس مما لا شك في انتهائه الى الواحد
بالفعل الذي ليس له جزء بالفعل والا لكان مصادرة على المطلوب الا ان يقصد
التنبيه على مكان الضرورة قوله فالاقسام اربعة بسيطة عقلي لا يلتئم
في العقل من امور عدة يجتمع فيه كالاجناس العالية لانه لا جنس لها والا لم يكن عالية
قوله والفصول البسيطة لانه لا فصل لها والا لم يكن فصولا اخيرة
قوله وبسيط خارجي لا يلتئم من امور كذلك في الخارج كالمفارقات من العقول
والنفوس فانها بسيطة في الخارج وان كانت مركبة في العقل على تقدير كون الجوهر
جنسا للجواهر قوله ومركب عقلي يلتئم من امور متمايزة في العقل فقط
ولم يذكر مثال المركب العقلي لان مثال البسيط الخارجي مثاله قوله
وهذا انما يتم في الماهيات المعقولة بالكنه اي امتناع تعقل الماهيات بالكنه
ممنوع لانه لم يدل دليل على تصور ماهية ما بالكنه بالنسبة الينا واما بالنسبة
الى القوى العالية التي يكون علومها حصوليا لا حضوريا فانما يتم بالنسبة اليها
لانه لو كان ترتب الاجزاء الغير المتناهية فيها كثرتها في الخارج محال قوله

وحملا ان يقوم العام الخاص وهذا انما يكون في الحمل لان الاجناس عرض عام
للفصول في الماهيات الحقيقية فيكون الخاص مقوما للعام فيها حيث قام العام
بالخاص فيها قوله نحو الجسم الابيض والتمثيل بنحو الجسم الابيض لما يقوم
العام الخاص فان الجسم اعم من الابيض مطلقا ومقوم للابيض القائم به لان
العارض يحتاج الى المعروض في الوجود قوله وهو المقوم للجوهر اي
المعين والمحصل للطبيعة الجنسية بمعنى كونه رافعا الابهام لا بمعنى كونه موجدا
له لانه لا وجود لشيء منهما وايضا ان الجنس عرض عام للفصل فيكون المعروض
مقوما للعارض لاحتياجه اليه قوله ونحو الجوهر الموجود والكم الموجود
مثلا فان الاعم هنا اعني الموجود صفة للاخص على عكس الجسم للابيض ولا
شك ان الصفة متقومة بالموصوف مطلقا وهذا الذي ذكره من كون الجوهر
اخص مطلقا من الموجود انما يتم على رأي الاشاعرة لان الجوهر عندهم موجود متحيز بالذات
واما على مذهب الحكماء فلا لان الجوهر عندهم ماهية لو وجدت وجدت لا
في موضوع فيصدق الجوهر عندهم على الماهية قبل الوجود فلا يكون الجوهر اخص
من الموجود مطلقا بل من وجه لا ان يعمم الوجود الى الذهني والخارجي على اصل
الحكيم فلا يوجد الجوهر بدون الذهني فيما وجد ماهيته في الذهن قوله
نحو العطاء فانه اسم لغاية اعتبرت اضافتها الى الفاعل فالداخل في مفهوم
العطاء هو الاضافة الى الفاعل دونه لكن لا يتعقل الاضافة بدون تعقله
وقس على ذلك كثيرا من الامثلة قوله ففي قوله نحو الانسان المركب من النفس
والبدن ونسطور واعلم انه يصح هذا التمثيل على قول الاطباء من ان الانسان
مركب من النفس الذي هو الدم وباقي البدن قوله فان النفس الناطقة
والبدن لا يتمايزان حسا لا يخفى ان المباين بالحس لا يصح ان يتعلق به الحس ومن
يقول بسريان النفس في جميع البدن واجزاء البدن او نقطة في القلب

على مذهب م

فلا اشكال عليه نعم يتجه الاشكال على من يقول بتجردها وفيه انه يتوى عليه
الاشكال واسعا على بعض من كونه ساريا في جميع البدن لا لاصيار في الحس وعلى تقدير
كونه نفس البدن كيف يكون مركبا مع البدن وقد صرح بالتركيب في الانسان
من النفس والبدن فافهم ولا تغفل قوله فان الهيات الشكلية محسوسة
تبعا هذا جواب عن سوال مقدر وهو ان يقال تمايز اللون عن الشكل في الخلقة
ليس بحسب الحس كتمايز النفس عن البدن بعينه وانما قال تبعا لان الشكل
من الكيفيات المختصة بالكميات المقابلة للكيفيات المحسوسة فلا يكون محسوسا
بالذات بل بالتبع قوله القسم الثاني من الاجزاء اما وجودية باسرها بمعنى انه لا
يدخل في مفهومها سلب او لا يكون كذلك والقسم الاول اما حقيقية اي
غير اضافية كاجزاء الجسم المركب من الهيولى والصورة الجسمية قيل من جملته ما هو
الخلقة المركبة من اللون والشكل فقد اعتبر في الشكل النسبة لانه عبارة عن الهيئة
الحاصلة من وجود الحد والمحدود على نسبة ما فيكون اضافيا ورد بانه حقيقية ثم
بعدها فهي عارضة له لا جزء على ان سحقها في نفسه غاية انه يكون ذا اضافة
وهو بهذا المعنى من مقولة الكيفيات المختصة بالكميات ويمكن ان يرد بانه لا يجب
ان لا يكون جميع ما هو من غير الاضافي بل لو كان بعضها كفى قوله ولم يعتبر
لما هو عدمي محض لانه غير معقول الخ لا يقال لانه عدم كونه معقولا فان ماهية
الامكان هو سلب الضرورة ولا وجود هناك اصلا لانا نقول ان المراد بالوجودي
ما لا يكون العدم والسلب داخلا في مفهومه ففي سلب الضرورة الضرورة
ليس هي مما يدخل في مفهوم السلب ولكن كان مما لا وجود لها قوله فان
العدمات لا يعقل الا مضافة الى الوجوديات قيل لم لا يجوز ان يعتبر ماهية من العدم
بان يكون تلك العدمات جزءا للماهية وعدم تعقلها الا مضافة الى الوجوديات
لا يستلزم كون تلك الوجوديات معتبرة في الماهية بالجزئية وفيه بحث ظاهر

لان العدم لما لم يكن معقولا بدون الوجود كيف يعتبر الماهية المركبة من الاعدام
بدون وجود اتها ولا يتصور بدون وجود اتها الا ان يقال لم يرفع الوجود في التصور
لا ينافي عدم اعتبار العقل له فيه لان عدم الاعتبار ليس اعتبار العدم حتى
ينافيه قوله وسلب الشيء عن نفسه محال بديهة اي سلب الشيء عن نفسه
بحسب الخارج جايز بجواز ان لا يكون موجودا فيه فلا يكون هو هو فيه فاذا لم يكن
الانسان موجودا في الخارج وقلت الانسان ليس بانسان في الخارج كان
صادقا ومحصوله ان الانسان ليس موجودا في الخارج هذا اذا اريد بالانسان
الموضوع ماهيته وان اريد به ما صدق عليه من افراده كان معناه سلبه عن
افراده ها لاستلزام انتفاء الافراد في الخارج واما اذا قلت الانسان ليس بانسان اصلا
فهو باطل قطعا لان معناه ليس سلب الوجود عن الانسان بل سلبه عنه قوله
والجواب لانه لاستحالته الخ والجواب عن حواشي المصنف رحمه الله في قال الماهيات
الممكنة مطلقا غير مجعولة اي انها في نفسها مع عدم ملاحظة مفهوم آخر معها غير
مجعولة لانها لو كانت مجعولة من حيث لا يلاحظ الا نفسها للزم سلب نفسها
عن نفسها وهو مع لا سلب وجودها عنها فان سلب الوجود عنها لا يكون بدون
ملاحظته والمقدر عدم ملاحظة غيرها مما لا فانه لا يفيد في دفعه السلب
بحسب الخارج ح وايضا الجعل خارج عن الماهية قطعا فلا يكون في نفسها مجعولة
بجعل الجاعل والا يلزم ارتفاع الماهية عنها وقوله لانه لاستحالته الخ قيل يصح
ذلك في سلب الوجود للشيء عند عدمه لا في سلب الماهية عن نفسها فانه
غير معقول يعرف بالتامل على ان السلب نسبة يقتضي الاثنينية والجواب
ان الكلام على الاول ولذا الحكم بالصدق لا على الثاني وبذلك على كونه على الاول
قيد الخارج فتامل وقد بينا بتفسير ذلك الجواب انما نقلنا كلام الشارح
فلا تغفل على ان المغايرة الاعتبارية كافية في تحقق النسبة وعدمها بين الشيء

ونفسه ممنوع الا ان يقال السلب حـ اعتباري والكلام في صدقه تحقيقه واعلم
انه اذا قلنا الانسان ليس بانسان في الخارج وارادنا ان ما صدق عليه الانسان ليس
بانسان في الخارج بمعنى سلب الوجود عنه فهو غير صحيح صادق واما لو اردنا
ان مفهوم الانسان ليس بانسان في الخارج بمعنى انه ليس هو موجودا فيه فصادق
وكذا لو اردنا بان ما صدق عليه الانسان مغاير فيه لمفهومه وكذا لو اردنا بان
مفهومه مسلوب عن ما صدق عليه او اردنا انه ليس هو فلا صحة لهما ولا صدق
اصلا **قوله** والمعتزلة ان لا شيء من الماهيات بمجعولة فلا يكون ح ماهية
الممكن ولا وجودها ولا اتصافها بالوجود مجعولة بجعل الجاعل واعلم ان الاقوال
الثلث صحيحة اما عدم مجعولية شيء من الماهيات فبالنظر الى نفسها وقطع النظر
عن ملاحظة امر خارج عنها مما يعرض لها في حد الوجود بل او بالقياس الى الوجود
والعدم حتى الامكان لها فانه انما تعقل للماهية مقيسا الى مفهوم الوجود والعدم
فاجعل انما يتصور للمحتاج ولا يدخل الحاجة في نفس الماهية ولو كانت ممكنة
ولكن كانت لا تخلو عنها الماستون الماهية من حيث هي لا لازم له اصلا ولم يتقال
ان لازم الماهية لانها مقيسا الى الوجود المطلق الذي هو ايضا من جملة العوارض
الخارجة عن الماهية واذا لم يدخل الامكان نفسه في نفس الماهية من حيث هي
لم يكن مجعولة لان الجعل فرع الحاجة والامكان واما مجعولية كل ماهية مركبة
كانت او بسيطة فبالنظر الى امكانها او نظرا الى وجودها لاحتياجهما في وجودهما
الى من يوجدهما قطعا واما مجعولية المركبات دون البسائط فبالنظر الى تحقق
الامكان بحسب الحاجة الى الجزء الذي هو غيره في المركب دون البسيط وان
اشتركا في الامكان بالقياس الى الوجود والحاجة فيها الى الموجود كما مر في وجه المجعولية
مطلقا فالماهية الملحوظة من حيث هي من غير ملاحظة غيرها ولو كان حاجتها
الى الجزء في تركبها او الى الموجد في وجودها غير مجعولة والماهية الملحوظة بحسب الحاجة

الى الموجد في الوجود مجعولة والماهية الملحوظة بحسب حاجتها في تحققها في نفسها
مع قطع النظر عن وجودها مجعولة في المركبات دون البسائط فافهم **قوله**
والجواب ان المجعول الخ والجواب ان مراد القائل بمجعولية الماهيات الممكنة
مطلقا مجعوليتها نظرا الى وجودها بمعنى كونها متصفة بالوجود لا بمعنى جعلها تلك
الماهية ولا بمعنى جعل وجودها ذلك الوجود ولا بمعنى جعل اتصافها بالوجود موجودا ولا
شك في صحة هذا المعنى وصدقه ولا في عمومه لجميع الماهية الممكن فلا تغفل فافهم **قوله**
هو الوجود الخاص اي هويته اذ ادراك هوية الوجود الخاص وجوده بانه ان يكون للوجود
وجود ولا ادراك حصصه الحرسو بها حصص الحقايق ماهية من الماهيات والغرض
ان لا شيء من الماهيات بمجعولة الاان اريد وابه الماهيات الكلية فافهم الا ان يقال
جعل وجود الماهية المركبة مجعولة في الجواب عن الاعتراض على المذهب الثالث
ولا شك انه وجود خاص يدل على ان الكلام في مطلق الماهية كلية او جزئية في عدم مجعولية
الكلية وحدها فبل عليه الهوية عبارة عن مجموع العوارض الشخصية الخارجية مع
الماهية الكلية فان لم يتعلق الجعل الا بالماهية ولا بالعوارض فلا جعل وان تعلق بالماهية
او بالعوارض او بهما يكون الماهية مجعولة الا ان يقال ليس تركيب الهوية عن العوارض
المشخصة والماهية الكلية في الخارج فان تفصيل العقل الشخص الى الماهية
الكلية والتشخص كتفصيل الماهية الى الجنس والفصل حيث كانا بسيطين
في الخارج مركبين في الذهن ففيه تامل العبه طوع عن نبتوت الآلان يحمل مجعولية
هوية الوجود على جعل الماهية متصفة بها لا بمعنى جعل اتصافها بها موجودا **قوله**
لم يكن المركب ايضا مجعولا لانه لا بد من تعليل جزء من المركب في تعليله قطعا والا لم يكن
معللا بهف قال الكاتبي جاز ان يكون المركب مجعولا على تقدير ان يكون بسايطه
مجعولة بان يكون حصول وجوه الماهية مجعولا او انضمام البسايط بعضها
الى البعض مجعولة **قوله** فهي اما بسيط فلا يكون مجعولة على ذلك التقدير

اي على تقدير عدم مجعولية البسايط قوله والحل الجواب الحلي عن دليل المذهب
الثالث بعد المعارضة قوله فلعل الامكان يعرض للماهية البسيطة فنقول
ان قولهم الامكان لا يعرض للماهية البسيطة لم يبعد ابه امكانه بالقياس الى الوجود
لظهور بطلانه لان الكلام في الممكن دون الواجب والممتنع وايضا الوجه نفي الامكان
عن البسيط مما ذكر لانتفى عنها الوجوب والامتناع ايضا لانهما نسبة كالامكان
بل اراده وابه حاجته في حد ذاته كالمركب وح بندفع الحل المذكور قوله
على ان المجعولية انما يلحق الهوية اي الوجود الخارجي كما سومر له بالهوية قوله
لانه لا احتياج في لوازم الوجود دون الماهية لا يقال كما لا يحتاج نفس الماهية الى
فاعل يجعل الماهية تلك الماهية كذلك الوجود لا يحتاج نفسه الى فاعل يجعله وجودا
لان المراد بكون الاحتياج في لوازم الوجود دون الماهية ليس كون الماهية في نفسها
غنية عن فاعل يجعلها تلك الماهية وكون الوجود في نفسه محتاجا الى فاعل يجعله ذلك
الوجود بل المراد بان عروض الحاجة الى فاعل موجد انما يكون للماهية باعتبار كونها
موجودة لا باعتبار تجردها عنه قوله اعم من ان يكون عروضه لنفس الماهية
كالمركبة في حد نفسها باعتبار دخول اجزائها في قوامها قوله وايضا كما ان
الماهية الممكنة تحتاج الخ ويمكن دفع قوله وايضا بان المجعولية فرع الحاجة
الى الموجد والحاجة فرع الامكان والامكان انما يعقل للشيء بالقياس الى الوجود
الخارجي كالوجوب والامتناع لان ما يجب وجوده في الخارج واجب وما يمتنع
وجوده فيه بل يجب عدمه في الخارج ممتنع وما لا يجب شيء منهما له فيه فهو الممكن
واما الوجود الذهني فالامكان بحسبه فلا يعتبر ذلك في قسمة المفهوم قوله
والصواب ان يقال معنى قولهم الماهيات ليست مجعولة انها في حد ذاتها لا يتعلق
بها جعل جاعل وفيه تأمل لان هذا المعنى ايضا مشترك فيه جميع عوارض الماهيات
فانك لو لاحظت الماهيات ولم يلاحظ معها غيرها لم يعقل هناك شيء من العوارض

والمتقابلات فيكون خالية عن جميعها في نفسها حتى لو دخل فيها شيء او غير خالية
عنه يلزم ان لا يكون من العوارض هف او يلزم ان يكون ملحوظة وقد فرض انه لم
يلاحظ معها شيء سواها هف فاذا كانت الماهية الملحوظة بدون ما سواها غير
خالية عنه بل ملحوظة معه لم يكن الماهية الملحوظة تلك الماهية هف قوله
لانه لا مغايرة بين الماهية ونفسها وفيه بحث لانه ان اراد به المغايرة الذاتية فلا
نسلم لزومه وان اراد الاعتبارية او اعم منها فلا نم عدم تصورها بين الشيء
ونفسه والجواب ان المغايرة الاعتبارية لا يصحح المجعولية الحقيقية لا
اعتبارا قوله حتى يتصور توسط جعل بينهما وفيه نظر لانه يمكن هذا التصوير
في كل ما عرض للماهية من قبيل الاضافات المقتضية شيئين مختلفين كالعلية
والمعلولية كان يقال الماهية ليست بعلة لغيرها في نفسها ما لم يلاحظ غيرها
معها لانه لا مغايرة بين الشيء ونفسها حتى يتصور توسط تعليل بينهما و
وكذا الحال في المعلولية سواء المقصد الرابع
المركب خص المركب بالذكر لكثرة البحث فيه قوله اما ذاتي لانه ان كان
قائما بنفسه بمعنى قيام الشيء بنفسه انه لا يقوم بغيره لا ان للشيء قياما
حقيقيا بنفسه كما ان له قياما حقيقيا بغيره وكل ما قام بنفسه ان كان ممكنا
كان جوهرا وكل ما قام بغيره ان كان ذلك الغير مستغنيا عنه كان عرضا
والا كان جوهرا ايضا قوله فاما ان يقوم اجزاؤه كلها بذلك الثالث
ابتداء اي بلا واسطة في العروض وان كان فيه واسطة في الثبوت قوله
لكن يكون قيام بعضها بشرطا لقيام البعض الآخر حتى يتصور كون ذلك المركب واحدا
حقيقيا فقد علم بذلك ان ما سبق من ان القيام لبعض الاجزاء في الثالث ببعض
آخر منه لا بد منه والا لم يلتئم منهما حقيقة واحدة غير مرضي لان اشتراط
قيام بعض الجزء بالثالث بقيام البعض به لما كان كافيا في تركيبه حقيقة لا يلزم

بل لا يصح الجعل لان الاعتبار لا يتبنا الكلام فلا يصح الحقيقي ع

قيام بعضها مع بعض **قوله** المقصد الثاني انما يحكم بكون الماهية ذات اجزاء سواء كانت
اجناسا وفصولا او غيرهما الخ اعلم انها مشاركة لغيرها في الذاتي اي في امر غير
خارج عنها فسر بذلك ليشمل النوع فيصح قوله بعد ذلك لجواز كون الذاتي
بمعنى ليس بعضه تمام ماهيتها كالفصل البسيط الذي هو طبيعة نوعية وقوله
له البسيطان قد يشتركان في صفة ثبوتية او سلبية ويتمايزان بتمام الحقيقة
ولا تركيب في شيء فلا يلتفت الى ما توهم من ان تفسيره بذلك ليشمل الاجزاء
العقلية والخارجية اي ليشمل المركب منها لا ليشمل النوع كما توهم
لان قوله ونخالفه لذلك الغير في ذاتي ينافي ذلك التوجيه لان الكلام في المشترك
والمميز جزء من المركب منهما في هذه الصورة وليس شيء نوعا منهما وانت قد علمت ان
فائدة التفسير المذكور لتناول النوع ليست في كل صورة حتى يلزم في الصورة
الاولى كالصورة الآتية اي كما يظهر في الصورة الآتية بعد الصورة الاولى كما نقلنا
ذلك **قوله** واجيب عنه بان الجزء الصوري فيهما وهو الهيئة الاجتماعية
العارضة للاحاد كلها وللمفردات باسرها يحتاج الى الجزء المادي الذي هو الاحاد
والمفردات وهو ضعيف لانه مبني على ان الهيئة الاعتبارية وفيه انا نسلم
ان الهيئة الاجتماعية اعتبارية في كل ماهية وحاصلة ايضا في الانسان والحجر
الموضوع بجنبه لكنها في صورة عروضها لاحاد العسكر والمعجون كانت منشأ
الاحكام مخصوصة بالعسكر والمعجون لا يكون تلك الاحكام لاحدهما بخلاف
الهيئة الاجتماعية الاعتبارية العارضة للانسان والحجر الموضوع بجنبه
فان عروضها لهما لم يكن مبدأ الحكم لهما لا يكون ذلك الحكم لاحدهما غير انهما
اثنين وكل واحد منهما واحد الا ان يقال ان الانسان ايضا قد يتقوى
بالحجر الموضوع بجنبه على مقاومة او غلبة لا يقوى بهما بدون ذلك الحجر ووحده
قوله ويؤيد ما ذكرناه قوله الامام الرازي في المباحث المشرقية

قيل وجه التسمية ان شرفها لذي عالم الغيب **قوله** وقد جوز بعضهم المولانا
قطب الدين الرازي في شرح الاشارات **قوله** نعم يستحيل ان يكون العرض جزءا
محمولا للجوهر فتامل لان العرض في الموجود الخارجي المتمايز في الهوية عن الجوهر الموجود
في الخارج المتمايز في الهوية عن هوية العرض فلو تركب منهما جوهر ثالث لهما لا يجوز
حمل شيء منهما عليه كما لا يحمل احدهما على الآخر ويمكن توجيه التامل بان مبنى الحمل في
الاجزاء المحمولة هو الاتحاد الخارجي والاختلاف الذهني والاتحاد بوجه
آخر ذهني بعد لا اتحاد المركب واجزاؤه في الجوهرية والعرضية فانه لو تركب
الجوهر كبيت مثلا من جوهر آخر كالجدار والسقف والعرض تركيبا خارجيا لا يصح
حمل الاجزاء بعض على بعض ولا على المجموع المركب منها مع اتفاقهما في الجوهرية
في العرضية **قوله** اما احتياج كل الى الآخر من جهتين فجائز له لا دور
فيه كما يحتاج الهيولى الى الصورة من جهة وهو لان بقاء الهيولى بالصورة لا يقال
لا يجوز كون الصورة علة لوجود الهيولى وبقائها لاحتياج الصورة الحالة
فيها اليها في وجودها لان المحل من العلل الناقصة للحال سواء كانا موضوعا
وعرضا او كانا صورة وهيولى وسيجيء ايضا كون الهيولى علة ناقصة للصورة
لانا نقول احتياج الهيولى في الوجود والبقاء الى صورة ما لا بعينها والمحتاج
الى الهيولى في وجودها هو الصورة المتشخصة المعينة فالمحتاج اليه للهيولى
الصورة المطلقة والمحتاج اليها الصورة المعينة لا يقال هذا الذي ذكرتم
من كون علة الهيولى صورة ما لا بعينها وصورة ما غير موجود الا في ضمن جزئيات
وجزئيات الصورة معينة فيكون الصورة المعينة علة للهيولى وهي معلولة
للهيولى فلزم الدور لانا نقول علة الهيولى الصور المتعاقبة المتبادلة لا على
الهيولى لا واحد من الصور المعينة بعينها بل لا بعينها اي علة الهيولى مجموع
صور متبادلة متعاقبة والهيولى باقية بتعاقبها لا يقال تعاقب العلل كما

وكما لو تركب معجون من عرضين في الخارج كالبلغة مثلا فانه لا يحمل اجزائه بعضها على بعض ولا على المجموع مع اتفاقهما

قيل

سيأتي لا يجوز لانا نقول ذلك في المستقلة والصور ليست علة مستقلة للهيولى
بل هي شريكة علة الهيولى والتعاقب في العلل الناقصة جائز الآن يقال ان العلة
المستقلة بتعدد الصورة فالعلة بهذا الصورة للهيولى غير العلة بتلك لها يتعدد م
فبتعاقب الصور يتعاقب العلل المستقلة الا ان الحاصل بكل علة غير ما حصل
بالاخرى لانا نقول يجب من العلة غير البقاء يجب ذلك العلة قوله
ويحتاج الصورة الى الهيولى من وجه آخر وهو احتياجها في تشخصها الى الهيولى
لا يقال لما كان تشخص الصورة معلول الهيولى وهو مقدم على وجودها
او معه لا متأخر عنه فكيف يكون الصورة علة لبقاء الهيولى ولا يكون علة لها الا
موجودة فما لم يكن الصورة موجودة لا يكون علة لبقاء الهيولى ولا يكون الهيولى
علة لتشخصها الا وهي موجودة ح لانا نقول الهيولى باعتبار الحدوث متقدمة
على الصورة وباعتبار البقاء متأخرة عنها فالصورة متقدمة على بقاء الهيولى
متأخرة عن حدوث الهيولى وقد يقال ايضا الهيولى معلول صورة غير شخصية
وهي علة لصورة شخصية اي معينة وفيه انه لا معنى لكون صورة غير معينة
علة لبقاء الهيولى فان العلة ما لم يتشخص لم يوجد وما لم يوجد لم يوجد غيرها
الا ان يراد بغير المعينة المعين لا على التعيين لا المطلق فيعود الاشكال بان
كل تعين للصورة لما كان من الهيولى فكيف يكون الصورة علة لبقائها فالمخلص
ان يقال البقاء غير الحدوث فالهيولى محتاج اليها للصورة من حيث حدوثها
ويحتاج الى الصورة من حيث بقائها وكذا الصورة معلولة لحدوثها اعني
الهيولى وعلة لبقائها الخ يرجع هذا الجواب الى ما ذكرنا اولا وايضا غاية ما لزم
كون تشخص الصورة متأخرا عن وجود الهيولى لا وجود الصورة والذي
يتقدم على وجود الهيولى هو وجود الصورة لا تشخصها وتقدم كل على الآخر
بالذات لا بالزمان ومعية تشخص الصورة ووجودها زمانية فلا يلزم من تقدم

وجود الهيولى على تشخص الصورة ذاتا تقدمها بالوجه على وجود الصورة تقدما ذاتيا
لانه لا يلزم من تقدم الشيء ذاتا على احد المعيين زمانا تقدمه على المع الآخر ذاتا كما
لو اقترن معلولان من علتين معا فان لكل علة تقدما على معلولها دون معلول
الاخرى والمعلولان معا قوله او نقول كانت الفصول المتقابلة لازمة
الخ وهذا الدليل لا يدل على عدم كون الجنس علة للفصل في الجنس المنحصر في نوع
قوله واجيب عنه بان المحتاج هو العلة الناقصة فان اردت العلة
التامة فلا يلزم من الحاجة قوله وانها غير مستلزمة لمعلولها فانا اردت
العلة الناقصة فلا يستلزم المعلول فلا يلزم من علية الجنس للفصل استلزامه
اياه قوله فان اردت بالعلة العلة التامة منعنا كون احدهما علة للآخر والحاجة
التي يجب ثبوتها بين الاجزاء لا تستلزم هذا اي كون احدهما علة تامة للآخر وهو ظاهر
لان الحاجة تكون بكون احدهما علة ناقصة بلا حاجة الى تامة في قوله فاحدهما علة للآخر
الفاء في قوله فان اردت الخ للتفصيل فلا استدراك والجواب ان الكلام ليس
في مجرد الفاء بل في مجموع قوله واجيب الى قوله ان اردت فلا تغفل فاذا اكتفي بحيز
الفاء لا حاجة الى ما قبلها نعم لو لم يستعمل ولم يذكر ما سبق على قوله فان اردت
الخ من قوله المحتاج اليه هو الناقصة وانها غير مستلزمة لمعلولها في قوله
فان اردت الخ لكان ما بعد الفاء تفصيلا لما قبله الا ان يقال ما قبل الفاء اجمالا
في الجواب محتاج الى ما ضم اليه في التفصيل فان اكتفي بالاجمال لكان بعض مقدمة الجواب
مطويا فضم المذكور المطوي فجاء الجواب التفصيلي بعد الاجمال فالفاء فيه كالفاء
في قوله ونادى نوح ربه فقال الخ يقال ان التفصيل المشبع بعد الفاء يغني
عن ذلك الاجمال المذكور قبله لاشتماله اياه مع ما هو مطوي هناك واما قوله
ونادى نوح ربه فقال فلا لانه لا اصلا فيما قبل الفاء على ما ذكر فيما بعد الفاء
ففيه فائدة الاجمال والتفصيل بعينه بخلاف ما نحن فيه فان ما قبل الفاء كما بعدها

يدل على المقصود وان كان مجملا بالنسبة الى ما بعده فافهم النكتة فلا تغفل عن معنى
الاستدراك فى العبارة **قوله** ولا يجب استلزامها المعلول لها انما المستلزمة
للمعلول غير العلة التامة فان الجزء الصورى للمعلول يستلزمه وليس علة تامة له
بل ناقصة وكذا الفاعل المستجمع لشرائط التأثير مستلزم للمعلول وغيره مما يتوقف
عليه تأثيره خارج عنه **قوله** ثم ان المتبادر مما نقل عن الحكماء اصل النقل
للامام الرازى **قوله** لانه علة خارجية لوجوده فليس للجنس وجود مغاير له وفيه
نظر لان اللازم من المحتاج اليه هو العلية الناقصة ولا يلزم وجوده فى الخارج
لان منها ما هو موجود فى الخارج كالفاعل والشرط ومنها ما هو معدوم فيه كارتفاع المانع
وما هو موجود اولا ومعدوم ثانيا كالمعد **قوله** لوجب الفصل فى الخارج
حتى يتصور بينهما علية واعلم انهم فسروا العلة بالمحتاج اليه فاذا وجب احتياج
بعض اجزاء المركب الحقيقى الى بعض وجب عليه بعض اجزائه الى بعض والعلية
باعتبار الوجود اما خارجا كما هو المتبادر او ذهنا او ما هو على التقادير يلزم
علية الفصل للجنس اما خارجا اى فى الوجود الخارجى او ذهنا اى فى الوجود
الذهنى والاحتياج للجنس الى الفصل فى زوال الابهام والتعيين فى الذهن لنوع
معين ليس معنى العلية فى احد الوجودين ومن التعليل بالحقيقة تعليل حصول
النوع المعين من الجنس بالفصل فى العقل ولا شبهة فى ان كل جزء من المركب علة
له لدخوله فى قوامه وهذا المعنى هل يكفى فى وحدة المركب منهما تركيبا حقيقيا
فعليه كلام **قوله** وليس الفصل ايضا علة الوجود الجنس فى الذهن اى كما انه
ليس علة فى الخارج للجنس لعدم التمايز بينهما فى الوجود الخارجى يوجب تغاير
العلة والمعلول فى الوجود الخارجى كذلك ليس علة له فى الذهن لان العلة فى الذهنى
يتقدم المعلول فيه ذاتا ويستلزمه فيلزم ان لا يعقل الجنس المعلول فرضا
للفصل الا والفصل معقول قبله لكونه علة له ذهنا فلا يعقل الجنس بدون

تصور فصل من الفصول لعدم تصور المعلول بدون العلة وفيه انه لم لا يجوز
ان يكون الجنس متصورا بدون تصور فصل من الفصول ولكن لا يلتفت الذهن
حال ملاحظة المعلول الذى هو الجنس الى ملاحظة العلة التى هى الفصل
وان لم يكن الجنس الا مع الفصل فيه لان عدم اعتبار الشئ ليس اعتبارا
لعدم ذلك الشئ فالمنافى لاعتبار وجود الشئ هو اعتبار عدمه مع اعتبار
وجوده لا عدم اعتبار وجوده وهو موجود فى نفسه الا ان يقال لو كان
الامر كذلك لعلم الفصل بالتفات الذهن اليه بعد ملاحظة الجنس بان
يلاحظه بعدما علم انه لا مانع من استرجاع ما حصل فى الذهن بعيد الحصول
وان كان يتصور المانع بعد طول الزمان فافهم **قوله** لانه لو كان هناك
تعدد خارجى لم يتصور حمل هذه الاشياء بعضها على بعض بالمواطاة
والتالى باطل فان قيل لا نم بطلان التالى فانه لا يجوز ان يقال الماهية متشخص
بل ذو تشخص قلت ما ذكرتم صحيح لو اعتبر جهة الاتحاد فى الذهن فان التشخص
مغاير للماهية فى الذهن واما لو اعتبر جهة الاتحاد فى الخارج فالحمل صحيح
قوله فان الصورة العقلية تؤخذ تارة بشرط شئ اى بشرط ان ينضم
اليها صورة اخرى الخ واما فسر الشارح كل واحد من قوليه بشرط شئ وبشرط
لا شئ بما ذكره تنبيها على ان المراد بالاول ههنا اخص مما هو المشهور فى معناه وان
المراد بالثانى ما يباين معناه المشهور لانه لابد فى اعتبار الجزئية من انضمام شئ
آخر اليه والمأخوذ بشرط لا شئ فى المشهور هو المأخوذ بشرط عدم المقارنة
والانضمام مع الغير كما يرشدك الطلاقه على الماهية المجردة عن العوارض
قوله ويرد عليه ان ذلك الوجه الواحد ان قام بكل واحد من تلك
الماهيات لزم حلول واحد بعينه فى محال متعددة وهذا اللازم انما يلزم
لو قام الوجه الواحد بكل جزء بتمامه واما لو قام لا بتمامه كوحدة العشرة فلا

الآن يقال هذا هو القسم الثاني نقول ان اريد بوجود الكل بدون وجود الاجزاء
عدم وجود ها رأسا فممنوع لان لها وجودا واحدا بايها وان اريد عدم
وجود كل واحد بوجود مستقل فالمحال وجود الكل بدون وجود اجزائه اصلا
لا وجوده بدون وجود اجزائه استقلالا فاللازم هو الثاني والمحال هو الاول
قوله لاحتمال الثالث ان يكون تلك الماهيات المختلفة موجودة بوجودات
متعددة وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة تغاير المركب ماهية ووجودا
واعلم ان الاقوال الثلاثة في الاجزاء المحمولة يحتمل رجوعها الى تفسير الحمل
بما هو فان القائل بالاحتمال الاول فسر الحكم باتحاد المتغايرين في الذهن في
الماهية والوجود خارجا والقائل بالاحتمال الثاني فسر الحكم باتحاد المتغايرين
في الذهن والماهية في الخارج في الوجود الخارجي والقائل بالاحتمال الثالث فسره
بالحكم باتحاد المتغايرين في الذهن والوجود والماهية خارجا في الذات اي
يحصل منهما ذات واحدة لحصول ذات الجسم الواحد من الهيولى والصورة
كان يقال ان الهيولى هو الصورة اي متحد بها في ذلك الجسم الواحد لا يتمايز ان
فيه حسا فالنزاع لفظي راجع الى تفسير الحمل **قوله** واعلم ان تفسير الحمل
بالتغاير في المفهوم والاتحاد في الهوية انما يصح في الذاتيات واعلم ان قوله انما يصح
في الذاتيات يدل ظاهرا على انه لا يصح في غيره مطلقا سواء كان من الامور العدمية
المحمولة على الموجودات الخارجية كقولك الانسان اعمى او كان من العوارض
الوجودية المحمولة كالماشي والكاتب والضاحك وقوله دون الامور العدمية بعد
يدل على انه يصح فيما عدا الامور العدمية سواء كانت ذاتية او عرضية **قوله**
دون الامور العدمية والظاهر ان الاتحاد فيما صدق عليه مع التغاير في الذهن
يشمل الحمل العوارض الماهيات عليها بالاشتقاق فان حمل المشتق من العوارض
على الماهية كالكاتب والضاحك والماشي حمل هو هو ومتحدان فيما صدقا عليه

وان كان هوية الضحك والمشي والكتابة مغايرة لهوية الانسان مغايرة هوية
الملزوم لهوية الانسان **قوله** وان كان مفهومه موجودا خارجيا مثلا اصلا
كالانسان وليس كذلك لانه داخل في مفهومه العدم كالاعمى لا يكون موجودا
في الخارج **قوله** ولهذا زيد تفسير بحيث يعم الكل قيل معنى الحمل ان
المتغايرين مفهوما متحدان ذاتا قيل ان تفسير الحمل باتحاد المتغايرين مفهوما في الذات
بمعنى صدقهما على ذات واحدة لا يتأتى ولمثل زيد قائم لان الموضوع نفسه ذات
للمحمول لصادق هو عليه وليس للموضوع صدق على غيره قلت كما ان عدم الامتياز
في الهوية الامرين فقد يكون بعدم هوية احدهما كما يتحد الوجود والماهية في الهوية
وليس للوجود هوية كالماهية كذلك يجوز صدق الاتحاد في الذات بان يكون
الذات لاحد الامرين دون الآخر او نقول لزيد صورة ومفهوم يصدق على ذاته
فقط كما قيل ان الجزئي صادق على واحد وان لم يصدق على متعددة او نقول المعتبر
في العلوم هي القضايا الكلية لا الجزئية **قوله** بمعنى انهما صدقا عليه ذات واحدة
وانما قال بمعنى لان اتحاد الذات بمعنى حصول الذات الواحدة وحدة حقيقية
من تألف الاجزاء والتيامها كما ذكره انفا لا يصح الحمل فان قيل ان الصدق المعدى
بعلى بمعنى الحمل فيدور اجيب بان هذا التعريف لفظي وايضا يجوز ان يكون الآخذ
في تعريف الحمل صدقا لغويا كما يرشدك اليه تعديته بعلى فتامل وايضا المراد باصدق
عليه ذاته لا مفهومه **قوله** واعلم ايضا ان الماهية المركبة من اجزاء خارجية
اي غير محمولة صرح بذلك الشيخ ابو علي في الحكمة المشرقية **قوله** والا لكان
كل منهما علة للآخر واستحالة كون كل من الامرين علة للآخر محال بالبديهة لكان
علية كل منهما للآخر باعتبار ما حدا اما اذا اختلفا كما لو كان احدهما علة للآخر
في الوجود والبقاء كالصورة للهيولى والآخر علة للآخر كالهيولى للصورة
في التشخص فليس ذلك بمستحيل فكذا فيما نحن فيه ليس كل من الجنس والفصل

علة للآخر باعتبار كونه معلولا له ولا يخفى أن ما فهموه من التعليل بحسب الوجود الخارجي
يقتضي التعدد لأن الوجود واحد بسيط فإذا كان الفصل متقدما بوجوده على الجنس
والجنس متأخرا عنه لا يجوز تقدم المتأخر فيه على المتقدم فيه وبطلانه أظهر وجه.
قوله والحيوان فصله يميزه عن الملك لأن الحيوان جسم نامي حساس متحرك
بالإرادة والملك ليس كذلك لأنه غير نامٍ ولا حسّ للملك قوله وأجابوا عنه
بأن الملك بالناطق إن كان هو الجوهر الذي له النطق أي إدراك المعقولات فإنه ليس
مشتركا بين الإنسان والملك لأن ذلك الجوهر في الإنسان جسم نامي حساس
متحرك بالإرادة وهو في الملك ليس بجسم نامي ولا حساس وأيضا الإنسان مركب
من الهيولى والصورة العنصريتين وهيولى الفلكيات مخالفة لهيولى العنصريات
بالماهية ولأن الإنسان جسم ظلماني والملك جسم نوراني فافترقا قوله
ولكن المراد بالناطق هذا العارض أعني مفهوم ما له وقوع إدراك المعقولات
لا لم يكن فصلا للإنسان بل هو أثر من آثار فصله الذي لم يوجد اسم بإزائه لفصل
الإنسان فعبّر عنه به ولكن كان مشتركا بين الإنسان والملك فليس بجوهر بل
عرض فلا يدخل في الجوهر لأن جزء الجوهر جوهر لا يقال جزء السرير قطع الخشب
مع الهيئة العارضة لها فلا يلزم كون جزء الجوهر جوهرا لأنا نقول يجوز أن يكون
الجوهر مركبا من جوهر آخر وعرض يعرضه لكن لا يجوز تركب الجوهر من عارضه لأن
عروضه إياه يقتضي تأخره عنه ودخوله فيه يقتضي تقدمه عليه وهذا التنافي
لازم ههنا لأن مفهوم ما له وقوع إدراك المعقولات عارض للإنسان وإن كان
ما هو المبدأ له بالآخرة لازم الدخول فيه فافهم قوله قلت كل واحد من الفصلين
المبني على أن تغاير الجزء الواحد كاف في كون المركب متعددا قوله ولما اشتبه
تقدم كل من الحس والحركة الإرادية على الآخر عبر بهما معا عن فصل الحيوان لا يقال
الحس متقدم على الحركة الإرادية لأن الإرادة تالي الإدراك كما يظهر في الحيوانات

لأن الإرادة تبع الإدراك والإدراك لا يتوقف على الإحساس كما في الفلكيات فإن
حركاتها إرادية ولا حسّ لها لأنا نقول الكلام فيما ليس له قوة إدراك غير الإحساس
ولهو كذا إرادية كالحيوان فإنه ينحصر جهة الإدراك في الحس فيكون الحس أقرب لوازمه
الأولى لما لم يظهر غير عن فصليهما لأنا نذكر يكفي في الاشتباه وفي ذلك كاف في التعبير
عن فصل الحيوان قوله ويكفينا في ذلك أي في أن الفصل القريب لا يتعدد أن
الفصل القريب هو تمام الجزء المميز فلا يجوز تعدده وإلا لم يكن شيء منهما وحده
فصلا بل الفصل في تلك المرتبة هو مجموعهما معا لا يقال إنه لم يكن فصلا بهذا المعنى
وليس شيئا آخر من الكليات الخمس فكيف ينحصر الكلي في الخمس لأنا نقول الانحصار
بالقياس إلى المعنى الثاني كما عرف في موضعه وأيضا تركب الماهية من الأمور المتساوية
مما قام الدليل على بطلانه والانحصار على لم برهن عليه لا على مجرد الاحتمال قوله
ولو جعل صفة للمميز لم يمتنع تعدده في ماهية ليس لها جنس وامتنع فيما ليس لها
جنس تفريعا على العلية لئلا يلزم توارد العلتين على معلول واحد قوله
وهذا التمايز لئلا كان الفصل القريب بسيطا بناء على امتناع التركب من الأمور
المتساوية وأيضا ذلك في الواحد الحقيقي الذي لا تعدد فيه بوجه ما قوله
والأولى أن يقال الخ وإنما قالوا الأولى لأن تركب الفصل لا يتصور من الجنس
والفصل لئلا كان فصلا آخر وإلا يلزم أن يكون للفصل فصل آخر هو أخير
قوله لأن جنس كل من النوعين لا يوجد في الآخر ولئن وجد جنس كل نوع
من النوعين في كل منهما يكون جنس النوع الآخر وفي كل من ذينك النوعين موجود
ذلك الفصل الذي هو علة تامة لذينك الجنسين فلم يوجد المعلول فيما يوجد
فيه العلة التامة لا يقال لا يلزم التساوي في الصدق بين العلة والمعلول
في الخارج بل اللازم في التعليل الخارجي أن لا يوجد العلة فيه إلا وأن يوجد المعلول
فيه وإلا يلزم أن يصدر من العلة الواحدة الأمور المتضادة بحسب الخارج لأن امتناع

اجتماع المعلولين للتضايف بينهما يوجب وجود المعلول مع كل منهما في الخارج بدون المعلول
الآخر قوله لا لو قارن جنسين في مرتبة واحدة لتقوم نوعين في مرتبة
واحدة لاستحالة ان يكون النوع الواحد جنسين في مرتبة واحدة وسيجيء
من الشارح ما يدل على تلك الاستحالة في آخر هذا المقام والا لم يكن واحد منهما
تمام الجزء المشترك في تلك المرتبة ولما كان كل منهما تمام الجزء المشترك استغنى
بكل منهما عن كل منهما لا يقال وايضا يلزم ان يكون لنوع واحد حقيقتان فان الفصل
الواحد مع احد الجنسين مغاير مع الجنس الآخر لانا نقول انما يلزم ذلك لو كان كل
من الجنسين موجودا مع الفصل الذي علة لهما في كل من النوعين وليس كذلك بل
الموجود مع فصل كل نوع ليس الا واحد من تينك الجنسين فافهم قوله
والاظهر انهما مشتركان في الدليل بلا تفريع بينهما لا يقال لو لم يشتركا
في الدليل فكيف التفريع لانا نقول لا بد في التفريع اصل الامرين على الآخر
لا يتوقف ثبوت الفرع على ثبوت نفس اصله بان لا يثبت الفرع فقط
بدون نفس الاصل الا بان يثبت باصل الاصل بدون ملاحظة الاصل فان
ح يكون بينهما اشتراك في الدليل بلا تفريع كما ذكره المحقق قوله واما
تقويم القريب لنوعين في مرتبة فيستلزم ان يكون بين الجنس والفصل عموم
من وجه لا يقال ولا يوجد كل جنس في كل نوع بدون الجنس الآخر لكن لم يوجد
شيء من الجنسين بدون فصله بل معه فيهما فاللازم وجود الفصل بدون كل
من الجنسين حال وجوده مع الآخر بدون وجود الجنس بدون الفصل
في شيء من النوعين لانا نقول لا نم في كون كل جنسا عاما من فصله تحققه
في الجنس الآخر بدونه بل يكفي تحققه باعتبار كونه جنسا بالنسبة اليه
بدونه فانه لا يكون جنسا بالنسبة اليه ما لم يكن تمام مشترك بين الماهيتين
التي الفصل فصل لها وبين غيرها قوله وقد مر بيان حاله من انه يجوز في كل

عنهما تأمل

الغير الحقيقية لا فيها قوله ولما كان كل منهما مبهما لم يكن ان يكون له مدخل
في تحصيل الآخر وفيه انه لا نم ان يكون كل جنس منهما غير محصل بالفصل وحده ان
لا يحصل بالفصل مع طبيعة الجنس الآخر بدون تحصله في نفسه بان يكون نوعا معه
فيلزم ان يكون طبيعة كل جنس داخلة في تحصيل الآخر بان كان نوعا معينا وايضا
لم لا يجوز ان يكون تحصل من الجنسين بفصله بان يحصل منهما نوع واحد مع تحصل
الآخر لا قبله كما قيل ان الماهية متعينة مع التعين العارض لا قبله وعروض التعين
ليس الا للمتعين وايضا لما جاز اقتضاء الماهية المنحصر نوعها في شخصها تعينها ولما
مبهمة في نفسها فلم لا يجوز ان يكون الجنس لا محصل مقتضيا مع فصله تحصل الجنس
الآخر قوله فانه لا يمكن فرض اشتراكه بين امور متعددة فهو غيرها الخ
والمغايرة وان كانت لا تستلزم الزيادة لكونها اعم منها لكننا دل بها الزيادة
وايضا الدليل يثبتها في ضمن الزيادة لا في ضمن الجزئية قوله والجواب ان
المراد بالمعين الذي له عينا وجوده هو الشخص فسر المعين بالشخص ولا يلزم
ما لزم من خصوصية المعين ولكنه لا يخلو عن لازم آخر وهو انه يقال لو كانت
لذلك الشيء الآخر جزء زيد في الخارج فلا لزوم وان كانت جزء في العقل فلا
يفيد فتأمل قوله ثم انه تبين ان تركب الشخص المعين من الماهية والتعين انما
هو بحسب الذهن دون الخارج الخ ولهذا تبين ان تركب التشخص في العقل الا في الخارج
لم يكن التشخص جزءا من الشخص الموجود في الخارج بل لا يثبت الا في العقل فاللازم
منه وجود التشخص في العقل لا في الخارج والمطلوب وجوده في الخارج لا في العقل
قوله والا لم يصح حمل الماهية على افرادها لان كل واحد من اجزاء المركب
في الخارج لا يحمل على المركب ولا على صاحبه كالجدار لا يحمل على البيت ولا على السقف
قوله لان المشخصات امور جزئية لا ترتسم صورها في ذات النفس بل
في آلاتها لاختلاف فقد ارتسام الجزئيات في الآلات الجسمانية انما الخلاف في ان

من الماهية والتشخص م

مدركها ايضا محل ارتسامها من تلك الآلات او القوى العقلية كما انها هي المدركة للكليات
الآن ارتسام الكليات لا في الآلات بل في النفس وارتسام الجزئيات في الآلات
لا في النفس **قوله** فمن قال بوجود الطبايع في الخارج لزم ان يقول بان الطبيعة
الانسانية مثلا بعينها موجودة في الخارج مشتركة بين افرادها فلزمه ان يكون الامر
الواحد بالشخص في امكنة متعددة متصفا بالصفات متضادة وقد لزمهم هذا
المحذور في قولهم هيولى العناصر واحدة بالشخص لانهم يقولوا لا يضر الواحدة
الشخصية اختلاف الصور في مادة واحدة كما لا يضر وحدة الجوهر الموضوع للاعراض
شخصا تعدد الاعراض الحالة في ذلك الموضوع **قوله** لان كل موجود خارجي
الى دفع لما يتوهم من انه يجوز بالنسبة الى الطبيعة لابهامه **قوله** فجاز ان يكون كل
واحد من تلك الكثرة لابد ان يشتمل الى لا شك ان الطبيعة ما لم ينضم اليها امور مغايرة
اياها لم يتكثر فان اعتبرناها بحسب انضمام ما يغايرها اياها اعني الطبيعة المنضمة اليها
الامور المغايرة اياها لا مجموع الطبيعة مع ما ينضم اليها كان كل واحد من تلك الكثرة
عين تلك الطبيعة لان آحاد الكثرة ح هي الطبيعة المأخوذة باعتبار من تلك الكثرة
عروض الامور المنضمة المغايرة اياها اليها لا الطبيعة المأخوذة مع ما يعرض اليها
من الامور المغايرة لها حتى لا يكون الطبيعة المتكثرة بهذا الاعتبار عين الطبيعة
لاشتمالها متكثرة ما لا يتخللها غير متكثرة من الامور المتغايرة اياها فما ذكره
الشارح انما يلزم لو كان الكثرة من الطبيعة عبارة عن الطبيعة مع ما يكثرها واما
لو كانت عبارة عنها معروضة لما يكثرها من الامور المغايرة اياها فلا يلزم ذلك
فتأمل **قوله** فليس شيء منها عين تلك الطبيعة ولقائل ان يقول لم لا يجوز
ان يكون نسبة الطبيعة الانسانية الى الكثرة الموجودة هي بها كنسبة طبيعة الجنس
الى ما يكثر منها من حصصها في انواعها المحتملة هي لها وكنسبة طبيعة النوع الى
حصصها المتكثرة في افرادها فان الحصص للجنس والنوع وان تعددت وتكثرت

بالاضافة الى فصول الانواع والى تشخص الافراد اي الانواع والافراد الكثيرة
لكنها في حد ذاتها ونفسها [illegible] غير الاضافة كانت عين طبيعة الجنس
وعين طبيعة النوع وفيه شيء لانه لم ينقل فيما يقال لان شان تلك الطبيعة بل نقل — الكثيرة عين تلك صح
ان لكل واحد من تلك الكثرة عين تلك الطبيعة فتأمل **قوله** كيف ولو كان
كذلك لكان لكل واحد من تلك الكثرة عين الآخر وهو باطل بديهة وفيه انا لا نم
انه لو كان شيء من الكثرة نفس الطبيعة لكان لكل واحد من تلك الكثرة عين الآخر
وانما يلزم ذلك من كون كل كثرة عين تلك الطبيعة الا ان يقال لو كان شيء
من الكثرة عين الطبيعة كان كل كثرة كذلك لان النسبة كل كثرة الى الطبيعة
كنسبة الآخر اليها فاذا فرض كون شيء منها عين الطبيعة لزم كون باقيه كذلك فلزم
كون كل كثرة عين الآخر فلو قال ولو كان كذلك لكان ذلك الشيء من الكثرة محمولا على ما
يحمل عليه الطبيعة من الافراد الآخر وليس كذلك ويلزم منه حمل كل من غيره من الكثرة
الذي حمل على ما يحمل عليه الطبيعة من باقي افراد الكثرة على غيره لان الباقي لو لا اتحد
بالفرض المتحد بالطبيعة لزم منه كون كل عين الآخر وعليه الحاشية التي كتبت بقوله لانه
لم ينقل **قوله** وقد احتج الامام الرازي على كون التعين امرا وجوديا بانه لو كان
عدميا لكان لما عدما مطلقا وانه ظاهر البطلان لان العدم المطلق لا تميز فيه اصلا
وفيه بحث لان العدم المطلق ان كان له تميز فلا يصح الحكم عليه بعدم التميز وان لم
يكن له التميز فلا يحكم عليه بعدم التميز لان المحكوم عليه لا بد ان يكون معلوما ولا
علم بالشيء بدون التميز للمعلوم للعالم فيكون الحكم على المعدوم المطلق بعدم التميز
مع ان الحكم عليه يستدعي تمييزه ولو بعدم التميز مناقضا لنفسه فلا يصح
والجواب عن هذا البحث هو الجواب عن مجهول المطلق حيث حكم عليه بامتناع الحكم — بامتناع الحكم عليه
فيقال ان كان معلوما لم يكن مجهولا مطلقا وان لم يكن معلوما لم يتصور الحكم عليه
انه معلوم بحسب نفس الامر مجهول مطلق بحسب الفرض العقلي فلا ينافي بين المعلومية

الواقعة في الواقع والمجهولية الفرضية وكذا المعدوم المطلق متميز في الواقع وعدم تميزه
بفرض كونه معدوما مطلقا لا ينافيه **قوله** واما عدما مضافا فح اما ان يكون عدما
للاتعين العدمي فيكون موجودا لانه لا شك ان كان احد النقيضين وجوديا
يكون الآخر عدميا كالعمى واللاعمى فان كلا منهما عدمي والامتناع واللاامتناع فانهما
عدميان **قوله** واما ان يكون عدم التعين الآخر فذلك التعين الآخر ان كان
عدما فلا نم ان عدم العدم نفس الوجود مفهوما بل ذاتا **قوله** والتعين
الآخر مثله لا نسلم ان كون التعين وجوديا اي سلم كونه امرا وجوديا لان الوجود معدوم
والا يلزم وجود آخر **قوله** وان كان ذلك التعين الآخر وجوديا وهذا التعين
الذي نحن فيه مثله فان قيل عليه لا يلزم من وجود احد المثلين وجود المثل الآخر فاعتبر
الانسان فان بعض افراده موجود وبعضها معدوم الا يرى الى قولهم لا يلزم من وجود
طبيعة وجود جميع افراده اجيب بان مراده انه لو كان احد المثلين وجوديا يجب
كون المثل الآخر وجوديا لانه يلزم من كون احدهما وجوديا كون الآخر ايضا وجوديا حتى
يتجه الرد المذكور فح يقول مدعى الامام ان التعين لا يجب ان يكون عدميا الا على
تقدير كونه عدم التعين الآخر لانه جاز وجود التعين وجاز وجوده ينافي وجوب
عدمه فتأمل **قوله** فان تلك الوجودي والعدمي تنطلقان بمعنى الموجود
والمعدوم ايضا وهو المناسب للمقام كما يدل الوجه الثاني للمتكلمين دلالة
ظاهرة بحيث لا خفاء فيها اصلا فانه لو كان في الوجه الثاني كون التعين موجودا
خارجيا علم ان المراد في الدليل الاول الموجود الخارجي لا لتعدد المدعى في
الدليلين فلا يكون استدلالا لمدعى واحد بوجهين بل الكل دعوى بوجه واحد
قوله قلت فح يجاب بان التعين ان كان معدوما لم يلزم ان يكون عدما
لشيء آخر بل ربما كان شيئا معدوما في نفسه وهو ظ وانما قال بل ربما لان
العدم معدوم **قوله** ورده المتكلمون فقالوا التعين امر عدمي لوجهين
الاول لو كان التعين وجوديا لتوقف انضمامه الى الماهية على تميزها لان الانضمام

بدون الامتياز لكن اللازم لاستلزامه الدور وهو اعم من العلية ومبنى الجواب الآتي على
هذا **قوله** اجيب عنه بان الماهية ممتازة عن غيرها بذاتها لا بانضمام
التعين اليها وحاصل الجواب الآتي من الشارح عن الوجه الاول سلمنا ان التميز
موقوف على الانضمام ولم تتقدم ذاتي على التميز ولكن لانم ان الانضمام يتوقف
على التميز وان لم تتقدم على الانضمام بل لابد للانضمام من التميز ولو كان زمانا الانضمام
ومتأخرا عنه ذاتا وزيد منع توقف الانضمام على الامتياز بناء على ان الانضمام
يكفيه الامتياز الحاصل معه زمانا وان تأخر عنه ذاتا **قوله** وفيه اي
امتياز الحصة عن الحصة انما يكون بالتعين لا بذات الماهية بل الجواب ان
يقال الانضمام مع الامتياز زمانا وان كان متقدما عليه ذاتا اي الامتياز لازم
متأخر للانضمام وليس بلازم متقدم عليه والتوقف في الانضمام على متميز انما
يلزم ان لو كان لزوم الامتياز للانضمام على ان يكون لازما متقدما عليه لا لازما
متأخرا عنه والحاصل ان امتياز حصة الماهية يتوقف على انضمام التعين اليها
بل بتميز الحصة من الماهية مع انضمام التعين اليها فالحاصل نفي توقف انضمام
التعين على تميز حصة الماهية قبل الانضمام **قوله** وتمايزها بتعين
آخر بحصة قبل قيل انما خص التسلسل بالذكر ههنا ولم يذكر الدور معه لانه لو
دار يلزم ان يكون تشخص موجودين واحدا وهو باطل يلزم عدم امتيازهما
قلت بطلان عدم امتياز موجود عن موجود آخر مبني على انه لابد لكل موجود
من تعين مخصوص به فلو استدل عليه به كان مصادرة وايضا المطلوب من الدليل
الخلقي لزوم المحال ولما كان الدور محالا لاستلزامه صحة الاثنين ولاستلزام
توقف الشيء على ما يتوقف عليه لزمه ان يذكر ايضا بل هو اولى بالتخصيص بالذكر لخفائه
قوله كيف والقاعدة القائلة بان كل موجود خارجي كذلك منقوض
عندهم بالواجب تعالى فليس له تعالى ماهية كلية مغايرة لتعينه تعالى والا يلزم التركيب

في هويته تعدد واحتياج فيها الى غيره لامكانه قوله وهذا الى كون التعين ممتازا
عن الماهية في الخارج منضما اليها بحيث يتحصل منهما هوية مركبة فيه هو الذي حاول المتكلمون
نفيه وللمتكلمين ان يقولوا اما ان يقول الحكماء القايلون بوجود التعين ان
الهوية الخارجية للانسان مثلا هو بعينه هو التعين كما انه بعينه هوية الحيوان والناطق
يلزمهم ان يكون للتشخص المطلق ما يطابقه فلا يكون ثانيا وان لم يكن هوية الانسان
بعينه في الخارج هو موجود لزم زيادته على الماهية في الخارج فاتجه فساد ادلة
المتكلم على الحكيم قوله فاذن النزاع لفظي فان الحكماء يدعون ان التعين موجود
على انه الماهية بحسب الخارج ويمتاز عنها في الذهن فقط وفيه بحث لانه لو كان
التعين عين الماهية في الخارج بان يكون الهوية الثابتة من الماهية في الخارج هوية التعين
ويكون نفس تلك الهوية ذاتا وجعلا ووجودا لزم ان لا يشك احد في وجود التعين
كما لا يشك في وجود الماهية لوجود الهوية منها ولزم ان يكون التعين محمولا على هوية
الماهية بالمواطاة كما يحمل عليها الماهية كذلك فيقال لافراد السواد مثلا انه تعين
كما يقال انه سواد فبالجملة فالهوية الثابتة في الاعيان هوية السواد والتعين
عارض لها يمتاز عنها في العقل فقد استنبط منه التعين المحمول على تلك الهوية بالمواطاة
فهذا القدر مسلم واما ان تلك الهوية ذات التعين وماهية المعينة كما هي ذات
السواد وماهية المعينة فممنوع نعم عدم امتياز التعين عن الماهية المعينة
كالسواد مثلا في الهوية الخارجية ثابت لكن صدق عدم الامتياز في الهوية
الخارجية لا يستلزم ان يكون لكل من التعين والماهية المعينة هوية واحدة
لصدق ذلك بان لا يكون للتعين هوية كيف يكون للتعين هوية خارجية
يكون نفس ماهية المعينة في الخارج وهو الجزئي حقيقة والماهية انما يصير جزئيا
بالتعين ويتصف بالجزئي معقول ثاني ليس له هوية خارجية فتامل الا ان
يقال وراء مفهوم الجزئي ومفهوم التعين ومفهوم التشخص ماهية لها الا ا

وجدت في الخارج يكون الموجود منها فرد للماهية ايضا الا انه يلزم ان يكون لهوية
واحدة ماهيتان متغايرتان ذهنا قوله المقصد الثاني عشر قال
الحكماء الذاهبون الى كون التعين وجوديا التعين ان علل بالماهية بان يكون مقتضية
للتعين اقتضاء تاما اما بالذات او بواسطة ما يلزمها انحصر نوعها في الشخص
الواحد الحاصل من الماهية والتعين الذي علل بها ولم يكن ان يوجد معها تعين
آخر وللقايل ان يقول كيف يجوز تعليل تعين الماهية بها لازم الماهية والا لازم
لها لا يقتضي التعين لها الا بعد لزومه اياها فلا بد من حصوله فيها ولا يحصل
اللازم فيها الا بعد تعينها ولا يتعين الا بعد تعيين اللازم اياها فقد توقف
افادة لازم الماهية بعينها على تعينها فدور الا ان يقال اللازم في اللازم
ان يحمل على الملزوم لا ان يحل فيه والحلول هو المقتضي لتعين المحل قبل الحلول
والقيام دون الحمل والصدق فانه يجوز فيما لا يجوز الحلول والقيام اصلا كما في حمل
النوع على كل من جنسه وفصله لو قام به كما حمل وصدق عليه لم يكن القيام تماما
قائما وهو بط لاستلزامه الجمع بين القيام وعدمه في الشيء الواحد بالنسبة الى
الواحد قوله هذا اذا كان تعين الماهية زائدا عليها واقتضيته الماهية
ذلك الاقتضاء وفيه بحث لانه ان اقتضى الماهية ان التعين الموجود اما في الخارج
اي يقتضيه في الخارج فيلزم ان يكون للماهية تعين آخر بل ويلزم وجودها قبل تعينها
الموجود الذي اقتضته الماهية فاما ان يقتضي الماهية التعين في الذهن وما يثبت لها
فيه لا يلزمها في الخارج على ان التعين موجود خارجي فكيف يحصل للماهية فيها باقتضائها
اياه في الذهن وان اريد ان الماهية يقتضي في الذهن ان يكون لها تعين اذا كانت موجودة
في الخارج قلنا اما ان يكون في الذهن عليه فيها وفي الخارج فعلى الاول لا يلزم
الاثر في الخارج وعلى الثاني يلزم التعدد فيه وهما محالان قوله لانها لم تتعين
في نفسها لم يتصور حلول شيء فيها فقد يقتضي هذا الحلول التشخص في الماهية فانه ليس

فرع التميز الماهية بل التميز مع حلول التشخص لا قبله وايضا فلم لا يجوز ان يكون حلول
الحال في الماهية لحلول التشخص فيها **قوله** فلا يجوز ان يعلل تعينها بما حل فيها
والا دار لانه يقال حلول الحال توقف على تعين الماهية وتعين الماهية توقف على نفس
ذلك الحال فلا دور لانا نقول ذلك بلا حلول جاز ان يوجد فيلزم الدور
قوله ولا يعلل ايضا بما ليس حالا في الماهية ولا محلا لها لانه مباين عنها
نسبته الى الكل سواء الخ يرد عليه انا لا نم استواء نسبة المباين المنفصل الى
الكل لم لا يجوز ان يكون له نسبة خاصة الى تعين شخص معين خصوصا اذا
كان للمباين المنفصل فاعلا مختارا فان له ان يختار ما يشاء **قوله** ولما
كان لقائل ان يقول النفوس الناطقة متعددة مع كونها مجردة عندهم اجاب
بقوله والنفوس الانسانية انما تعددت وان لم يكن مادية لذي حالة في المادة
لتعلقها بالمادة هذا انما يتاتى لو كانت الانسانية موجودة مع حدوث
البدن لا قبل حدوثه كما هو مذهب البعض لانه على تقدير وجودها قبل البدن
لا يكون تعينها لتعلقها بالابدان **قوله** بخلاف العقول المجردة عن المادة
بحسب الذات والتعلق فيه بحث لانها ايضا متعلقة بالمادة لكن تعلق
التأثير والفرق المؤثر بين المتعلقين وفيه بحث لان تعلق التصرف اقوى
من تعلق التأثير من حيث ان المؤثر يؤثر مرة واحدة فبعد ذلك لا يتعلق المؤثر
بالاثر غير ان الاثر يبقى ببقاء المؤثر فالمؤثر بالتعلق لا يحتاج مرة ليس كما هو
حال فيه بخلاف تعلق التصرف فانه ما دام البدن حيا يتصرف المتصرف فيه
بوجوه شتى كافعال الجوارح وكادراكات حواسه وقواه ولما فوقها اليها ولهذا
فانه ادخال فيه ولشدة هذا التعلق قالوا انه سار في البدن **قوله** فان تشخص
الهيولى معلل عندهم بالصورة الحالة فيها لا بماهية الهيولى وفيه انه قد سبق
قبيل المقصد العاشر احتياج الهيولى الى الصورة في البقاء واحتياج الصورة

الى الهيولى في تشخصها فيلزم ان يكون كل منهما محتاجا الى الاخرى في التشخص
فيلزم الدور الا ان يقال ان الهيولى انما تحتاج الى صورة ما في البقاء والتشخص
والصورة المعينة تحتاج الى الهيولى في تعينها وجوده **قوله** فلم لا يجوز تعين
الماهيات بصفاتها العارضة لها كذلك اي على سبيل التعاقب الى لا الى نهاية
فلا حاجة في تعدد افراد الماهية النوعية الى القابل المادة هذا ويمكن ان
يقال ان المادة عبارة عندهم عن القابل المحض فاذن يعتبر لها بجانب الاستعداد كما
الفلكية غير الماهية لعراض متلاحقة غير متناهية بخلاف الماهية فانها لم
يجعلوها عبارة عن محض القابل بل عما بالشي هو هو بل لو اعتبر فيها الاستعداد
بحادث كان ذلك المادة قابلا له قائل **قوله** الا يرى ان كل عاقل يعلم ان
الانسان يجب كونه حيوانا ويمكن كونه كاتبا ويمتنع كونه حجرا الى غير ذلك
من موارد الاستعمال وفيه انه انما يدل على بداهة الوجوب الذي هو كيفية
كنسبة غير الوجود الى شي والكلام ههنا في الوجوب بمعنى كيفية نسبة الوجود
الى ما هو هو ضد اي موضوعه **قوله** فلا يجوز ان يكون من التعريفات حقيقية
للزوم الدور **قوله** ولا تنبيهية بالقياس الى شخص واحد للزوم الدور
بالنسبة اليه **قوله** وانما كان الوجوب اظهر لانه اقرب الى الوجود الذي
هو اظهر المفهومات واجلاها قد تنبه على توضيحه بان نسبة مفهوم الوجود
الى البصيرة نسبة النور الى الباصرة ولذلك لم يمكن تعقل الاعدام في نفسها
بخلاف المفهومات الوجودية اعني التي لا سلب فيها **قوله** لكنها متغايرة
في المفهوم تركها اولى من اثباته لان التلازم يستلزم التغاير فلا وجه لا سند
الا ان يقال قد يكون التلازم بين اعتباري شيء واحد فلا يكون التغاير بينهما ذاتا
بل بالاعتبار فاستدرك بان قال لكن هذا التلازم بينهما مع تغايرهما ذاتا لا

راك

الخارج مما تتغاير بها باعتبار فتأمل **قوله** واما تلازمهما فلانه متى كان ذاته كافيا في اقتضاء
وجوده لم يحتج وبالعكس ومتى وجد احد هذين الامرين وجد ما به يتميز الذات
عن الغير الخ فلانه لو وجد اقتضاء الذات للوجود او استغناء الذات فيه عن
الغير وجد ذلك الواجب الذي به يتميز عن غيره ولو وجد ذلك الواجب وجد اقتضاء
الوجود واستغناؤه فيه عن غيره فلا يتوهم ان كل تعيين وجد فيه ما يتميز به الذات عن
غيره لانه متميز به عما عداه ولا يقتضي ذاته وجوده ولا يستغني فيه عن غيره
وان اقتضاء الذات للوجود واستغناؤه فيه عن غيره ان يكون بامتياز ذاته عن غيره
بالهوية لا بالذات **قوله** والثانية عدم الاقتضاء ذاته وجوده اي لو وجد
ذلك الممكن وجد الاحتياج في الوجود الى الغير وعدم اقتضائه الوجود وكلما وجد
الاحتياج واللااقتضاء وجد ذلك الممكن فافهم **قوله** اما الامتناع
فلانه صفة لما يستحيل وجوده في الخارج اي صفة مختصة به فلا يكون موجودا
اصلا واما لو كان صفة غير مختصة به فلا يلزم عدمها لجواز انها صفة للموجود
والمعدوم معا كالحال فانه صفة قائمة بموجود ومع ذلك تقوم بالمعدوم ايضا
قوله فلا يتصور لصفته وجود خارجي والا يلزم قيام الصفة الموجودة
في الخارج لكان اما ممكنا او واجبا الخ وايضا نقول لو عدم الوجوب في الخارج
لكان اما ممكنا او ممتنعا لانحصار المعدوم الخاص فيهما فان كان ممكنا والواجب
انما يجب به لانه لولا قيام الوجوب به لم يكن واجبا اصلا فالاولى ان يكون الواجب
ممكنا هف ولو كان الوجوب الذي يجب الواجب بدونه ممتنعا لكان الواجب
ممتنعا لان الواجب واجب بالممتنع والموقوف على الممتنع ممتنع فالدليل منقوض
ان جوز نوع تغير في الجريان والا فمعارض والحل ان المحتاج اليه من الوجوب
من حيث هو لا مدخل لوجوده او عدمه في كون الواجب واجبا به لا الوجوب مقيدا

الى الوجود حتى يكون اما واجبا او ممتنعا او ممكنا فيلزم المحذورات **قوله** والواجب
انما يجب به لقائل ان يقول فعلى هذا نقول الوجود صفة ممكنة للواجب لقيامه
فيكون الواجب ممكنا لانه انما يكون موجودا بالوجود الممكن لانه لولا قيام الوجود به لم يكن
موجودا لما به يكون الواجب موجودا اذا كان ممكنا فالاولى ان يكون الواجب ممكنا
فتأمل **قوله** لانه لولا قيام الوجوب به لم يكن واجبا اصلا وفيه ان قيام الوجوب
نسبة الوجود الى الواجب لكونه كيفية لنسبة الوجود اليه لا بالواجب نفسه اللهم
الا ان يراد بالقيام اعم من القيام بالذات وبالعرض فان النسبة لما قامت بالطرفين
قامت الكيفية القائمة بها بهما بواسطتها **قوله** فالاولى ان يكون الواجب
ممكنا هف ولقائل ان يقول لا نم لانه يلزم من انتفاء كون الواجب واجبا بدون قيام
الوجوب به ان يكون الواجب ممكنا فضلا عن اولويته قوله لان الوجوب المحتاج اليه
واجبية الواجب ممكن فرضا والمحتاج الى الممكن اولى ان يكون ممكنا قلنا ان الواجب
في كونه واجبا انما يحتاج الى قيام الوجوب من حيث هو هو مع قطع النظر عن وجوده
وامكانه المعقول له مقيسا اليه لما ان الاحتياج في الواجبية الى قيام نفس الوجوب
ونفس الوجوب مع قطع النظر عن الوجود وقياسه اليه غير ممكن لان الامكان
وكذا غيره انما يعقل للشيء بقياسه الى الوجود مع انه لا يخلو عن احد الثلثة عند قياسه
في العقل اليه فاذا كان احتياج الواجب في كونه واجبا الى الوجوب لا من حيث هو ممكن
لم يكن مدخل لامكانه في احتياج الواجب في واجبيته اليه فلا يلزم امكان الواجب من امكان
الوجوب الذي يحتاج اليه في واجبيته لانه محتاج اليه للواجب بحسب ذاته مع قطع النظر
عن وجوده وهو ممكن بحسب قياسه اليه نعم الامكان في الواجب يوجب الاحتياج
الى الوجوب المغاير له مع قطع النظر عن كون الوجوب المحتاج اليه ممكنا ثابت ومع ذلك
لا ينافي الواجبية لا معنى كون الواجب واجبا كون الوجود له ضروريا لا احتياج فيه الى الغير

ولا احتياج في كونه موجوداً او واجبا الى وجود وجوب مغاير نعم الوجود الخاص في الواجب
بمعنى ما يتميز به الذات عين الواجب لا وجوده ثم المطلق ووجوبه بمعنى اقتضائه باما
لوجوده المطلق فان الاول مقتضى ذاته فلا يكون عين ذاته والثاني كيفية كنسبة ذاته تعالى
وقياسا الى الاول **قوله** ولو كان الوجوب واجبا كان له وجوب آخر فيتسلسل
ولقائل ان يقول التسلسل اللازم في الدليل انما هو من جانب المعلول وفي تمام البرهان
على بطلانه كلام فالجواب ان يقال لو كان الوجوب موجودا لكان ممكنا لكونه صفة فعلية
لذات الذات لتقدمها بالوجوب وسواء كان عينا للاول فيدور وان كان غيره فيتسلسل
واما غير الذات فيجوز ان يعلل بذاته المقيدة بامكان الواجب هف فتأمل **قوله**
ويجاب عنه في الوجه الاول بانه قد يكون الوجوب ممكنا ولا يلزم من امكانه امكان الواجب
بجواز ان يكون حصول الوجوب للواجب اعلم ان حصول الوجوب للوجوب له اما ان
من غيره على تقدير امكانه وموصوفه للواجب موجودة في الخارج اي اتصاف الواجب
من حيث انه موجود في الخارج فان من صفات الموجود ما لا يتصف الا باعتبار وجودها
كالسواد لزيد كما ان من صفاته ما يتصف بها باعتبار عدمها كالاعمى فان كان اتصاف
الواجب بالوجوب الموجود الممكن من حيث وجوده في الخارج كاتصاف زيد بالسواد
مثلا فاذا توقف وجود الصفة اعني الوجوب على الغير لامكانه والوجوب متقدم
بالذات على وجود الواجب لان كل موجود وجوبا سابقا عليه وباعتبار وجوده و
لاحقا فالغير المتقدم على الوجوب الموجود متقدم على الواجب الموجود المتصف بالوجوب
الموجود **قوله** نعم هذا لازم للقائل بالحال اي هنا الا ان المعتزلة فان المعتزلة
لا يقول بالعلية في الامور الواجبة ولذلك منعوا تعليل العالمية بالعلم **قوله** قلت
لو كان الوجوب ممكنا جاز زواله نظرا الى ذاته لكنه يمتنع نظرا الى ذلك الواجب فيستحيل
خلوه عنه فلا محذور ويمكن ان يقول السائل ادل بجواز الزوال الجائز بالنظر الى الذات

لا

لانه علته بالامكان فيجوز زوال الواجب بزواله فلا يكون واجبا لان الذي يمتنع
زواله تأمل لا يقال ان اردت بامتناع الخلو نظرا الى الذات فظاهر ان الخلو
والزوال جائز نظرا الى الذات وان كان ممتنعا نظرا الى غيره فيلزم امكان
الممتنع فكما لا يجوز الممتنع لا يجوز امكانه لان امكان المحال محال كما
ذكره وان اردت امتناعه ولو بالغير وبالنظر الى غير الذات يجوز الخلو والزوال
نظرا الى ذاته لانا نقول المراد امتناع الخلو نظرا الى ذلك الواجب
لاقتضائه بحسب ذاته واما امكانه نظرا الى ذلك الوجوب فيكون امتناع الخلو
امتناعا مستندا الى ذلك الواجب فيكون الوجوب ضروريا للذات الواجب من ذاته
فيكون من قبيل انسان ضرورة الحمل والنظر الى الموضوع والملزوم وان كان المادة
امكانا نظرا الى المحمول واللازم فكما ان وجوده تعالى واجب من ذاته مستغن عن غيره تعالى
ممكن باحتياجه اليه تعالى كذلك وجوبه تعالى تأمل ولقائل ان يقول لا شك ان استحالة
خلو الواجب عن صفة الوجوب ليس لنا احتياج بجواز زوالها نظرا الى ذاتها لامكانها
بل بالنظر الى ذاته تعالى حيث اقتضاها وح وان لزم دوام صفة للواجب لكنها جاز
زوالها لذاتها وهو يستلزم خلو خلوه عنها وهو محال كالخلو وايضا لو كان
وجوب الوجوب من الغير لا يكون الوجوب الموجود مقتضى ذاته تعالى وايضا يحتاج الى
في وجوبه الذاتي الى شيء كان من الغير فلا يكون ذاتيا وايضا يكون الواجب الموجود
متقدما على وجوبه الموجودة لاقتضائه اياه فيتقدم عليه بالوجوب والوجود وحينئذ كل
موجود متأخر عن وجوبه فوجوب الواجب متأخر عن وجوده كذلك **قوله**
الوجه الثاني فهو الاقوى وكيف يكون اقوى ويرد عليه الجواب المذكور بكون وجوب
الوجوب بنفسه على تقدير كونه علته ذلك الواجب ولزوم تقدم الوجوب
قوله ويستنبط الحجة فان قلت بطلان الزيادة لا يجامع كونه نسبة

لوجوب ذاته النسبة قلت بطلان الرابطة ليس لعدم كونه نسبة حتى ينافيه
بل بدليل غيره قوله لم يجز ان يكون زايدا على ماهية الواجب لان علته ان كان
ماهية الواجب لزم تقدمها على الوجوب بالوجوب لوجوب تقدم العلة على المعلول
بالوجوب والوجود فانه ما لم يجب الشيء من ذاته او من علته لم يوجد وان كان غيره فيلزم
التسلسل وان كان علة الوجوب غير ذاته تع يلزم امكانه تع وكونه محتاجا الى الغير
في كونه واجبا وفيه بحث لم لا يجوز ان يكون الوجوب بمعنى الذات علة لكونه جهة
بمعنى الاقتضاء بل الامر كذلك فانه تع بذاته يقتضي وجوده فتامل قوله
وايضا كونه نسبة ينافيه وهذا ينافي ايضا كونه غير زايد وقد ذكره قوله
وفي شرح الوجوب يطلق على معنيين واما اطلاقه على ما يتميز به الواجب
عن غيره الذي هو نفس الواجب فانما هو تشبيه بالواجب قوله بخلاف
لا يلزم منه الماهية واجبة قبل وجوبها كما سياتي ويمكن اجراء الدليل الثاني
بوجه اخر وهو ان يقال الامكان على تقدير وجوده لا يكون نفس الممكن
ولا جزءه لكونه نسبة بينه وبين وجوده متاخرة عنهما ولا زايدا عليه
عارضا له والا يلزم امكان حصوله للمعروض لان الحال يمكن للمحل
فللامكان امكان اخر الا ان يقال امكان العارض والصفة للمعروض
والموصوف لا يجب ان يكون خاصا بل جاز ان يكون امكانا عاما قوله
وقد يتكلف اجراء الثاني الخ وجه كونه تكلفا انه ليس مع ادنى تغيير الذي
لا ينافي جريان الدليل قوله فيقال لو كان موجودا لكان الخ ويمكن
ايضا ان يقال لو كان الامكان الموجود للممكن زايدا عليه ثابتا له عارضا له
وثبوت الشيء لغيره فرع لوجوده فنسبة وجوده اليه بالامكان والا
يلزم وجوب الممكن فللامكان امكان اخر الا ان يقال هذا رجوع الى الدليل
الاول او ان يقال لو كان الامكان زايدا عليه لزم امكان ثبوته له قبله لانا نمنع

بثبوته

بثبوته لا يكون ثابتا فلازم للامكان امكان اخر الا ان يقال الامكان الثاني بمعنى
الاعم لا ينافي الوجوب وكلامنا في الامكان الخاص قوله والوجوب
بالغير فرع الامكان الذاتي وفيه يجوز ان يكون الامكان بمعنى النسبة معلولا
للامكان بمعنى ما يتميز به ذات الممكن عن غيره ويعود ايضا لا باس به تسلسل الامكانات جهات
بلا نهاية وايضا منع الوجوب بالذات ليس واجبا ذاتا الا ان الواجب لو كان و
يكون كذلك واما لو كان الامكان واجبا بذات الممكن على تقدير وجوده للممكن
وكونه ممكنا بالذات يكون معنى وجوبه بالذات ان ما يقتضيه ذات الممكن فلا يكفي
ذلك القدر في الوجوب الذاتي بمعنى الواجب الوجود فان واجب الوجود
ما يقتضي ذاته وجوده لا ما يستلزم ذاته صفة من صفاته ولو كان غير الوجود
قوله وهو وجودي وهو ان الامكان سابق على الوجود لان الشيء يمكن
وجوده في نفسه فيوجد عن غيره والصفة الثبوتية متاخرة عن الوجود ولقائل
ان يقول الامكان نسبة بين الماهية والوجود والنسبة متاخرة عن الطرفين فكيف
يتقدم الامكان على الوجود المتقدم عليه والجواب ان الامكان نسبة بين الماهية
ومفهوم الوجود المطلق فاللازم تاخره عن مفهوم الوجود ولا ينافي ذلك
تقدمه على كون الماهية موجودة بالفعل بالوجود الخاص فامكان الممكن متقدم
على كونه موجودا بالوجود وليس نسبة بالقياس الى وجوده وما تاخر عن مفهوم
الوجود لا عن وجوده لكونه نسبة بالقياس الى الاول لا الى الثاني فتامل تعرف النكتة
ويمكن الاجراء الثاني في الامكان بانه ليس نفس الماهية لكونه نسبة ولا زايدا
على الماهية قايما بها لان ثبوت الصفة الموجودة تقتضي وجود الموصوف وذلك
بالامكان قوله وح لا شبهة فان الامكان او الوجوب يمتنع تاخره
عن وجود الموصوف لا شبهة في ان الوجوب بمعنى ايجاب الماهية لوجودها و اقتضائها ثبا
لا اقتضائها انما هو المعنى الثاني من معاني الوجوب وقد صرح بان المعنى الثاني

نسبة ثبوتية بين الذات والوجود ومن المعلوم ان النسبة متاخرة عن المنتسبين
قطعا فيلزم تاخر الوجوب بمعنى الاقتضاء عن الوجود فيمتنع تقدمه على الوجود ولا
يكون نعم بالذات فلا يصح الحكم بكونه سابقا على الوجود من الامام والحكم بامتناع
تاخره من الشارح والمحشي ولا الفعول يجوز ان يكون من عدة تامل وجه التامل هو انه وان
كان متاخرا عن كل من الماهية والوجود لكونه نسبة بينهما لكنه متقدم على اتصاف
الماهية بالوجود الخاص لانه ثبوته للماهية وان كان مقيسا الى الوجود لكن الى مفهوم
الوجود مطلقا لا الى الوجود الخاص للماهية فتاخر عن الوجود المطلق ويتقدم على
الوجود الخاص فلا منافاة بين كونه متقدما عليه ومتاخرا عنه بهذه الحيثية والمدعى
ليس الا تقدمه على الاتصاف **قوله** ويكون هذا الدليل مطردا في كل صفة يمتنع
تاخرها عن وجود موصوفها كالحدوث ونظايرها فان قلت سيجي بعد هذا
ان الحدوث صفة الوجود صفة متاخر عنه فما التوفيق بينهما قلت وسيحقق ان
الحدوث مع الوجود ويكفي في الفرق تاخر الحدوث عن الايجاد بخلاف الامكان
فانه متقدم على الايجاد **قوله** والحدوث والذاتية لها وفيه ان الحدوث
صفة الوجود لانه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم فكيف لا يجب تاخره عن وجود
موصوفها الا ان يقال المتاخر عن مفهوم الوجود لا عن كون الشي موجودا بالفعل فتامل
وفيما ذكره بعد لا يخفى لان الحدوث بمعنى مسبوقية الوجود بالعدم صفة للوجود
لا مرية فيه ويتاخر عن وجود الموصوف لكن الحدوث ههنا بمعنى الخروج من العدم
الى الوجود كما هو عند الشيخ الاشعري ولا شك انه لا يجب تاخره عن الوجود
الموصوف بل الظاهر انه يتقدم فيلزم قيام الصفة الموجودة بالمعدوم
وهو محال لكن الانسب ح ان يفسر الحدوث بمعنى الخروج من العدم الى العدم
قوله فانها صفة لا يجب تاخرها عن وجود موصوفها في الخارج يجب
ان يكون اعتبارية وفيه بحث لانه لا يلزم من عدم وجوب التاخر عن الوجود وجوب

التقدم عليه لجواز المعية الزمانية حتى يلزم جواز اتصاف الماهية حال عدمها في الخارج
بصفة موجودة فيمكن كون ما لا يجب تاخره عن الوجود من الصفات وجودية **قوله**
لانه لو كانت وجودية لجاز اتصاف الماهية اعلم ان منع الملازمة مبنية على
ان تلك الصفات يتصف بها الماهية حالتي الوجود والعدم فلا يكون تلك الصفات
موجودة والا يلزم اتصاف الماهية بها حال عدمها فيلزم اتصاف المعدوم حال
عدمه بالموجود في الخارج وهو محال لكن الحدوث ليس صفة للماهية قبل حال الوجود
لانه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم اي مسبوقية وجوده الخاص بالعدم
فلا اقل من ان يكون مع الوجود وان لم يكن بعده فاذا لم يتصف بالحدوث حال العدم
لم يلزم من كون الحدوث وجوديا اتصاف الماهية بحال عدمها فتامل وجه التامل
ان بيان الملازمة المذكورة ليس امرا مبنيا على ما ذكر ليتجه عليها ما اتجه عليها
بل بناها على انه لا يجب تاخر من الصفات لو كانت موجودة لزم وجوب
تاخرها عن وجود موصوفها لكون ثبوت الصفة الثبوتية لموصوفها فرعا
لوجود موصوفها سواء اخذت فلزم على تقدير وجود تلك الصفة التي لا يجب
تاخرها عن وجود موصوفها ان يكون قائمة بموصوفها غير موجودة فيلزم قيام الصفة
الوجودية اي الموجودة بالمعدوم وهو محال والحاصل ان المراد بحال العدم لا زمان
العدم حتى يكون مبنى الملازمة ما ذكره **قوله** وهكذا الحال في الامكان فيكون
كل منهما وجوديا والجواب النقض الحالي اي الدليل الدال على كون الوجوب والامكان
غير اعتباريين ووجوديين جار بعينه في كون الامتناع والعدم موجودين ووجودهما
محال فلا يصح الدليل المذكور الدال على كون الوجوب والامكان وجوديين **قوله**
الوجه الثاني ان نقيضه اللاوجوب وهو عدمي لصدقه على الممتنع لا يقال لم لا يجوز
ان يكون مبدأ المحمول عدميا كالعمى والمحمول وجوديا كالاعمى لصدقه على زيد
لم لا يجوز ان يكون مبدأ المحمول وجوديا والمحمول عدميا فلا بد لصحة صدق المشتق

وقف

اعني اللاوجوب على الممتنع المعدوم على كون المشتق منه اعني الوجوب عدميا كما لا يدل
كون المشتق وجوديا كالاعمى على كون المشتق منه اعني العمى وجوديا لانا نقول لا نحو
مبدأ المحمول وجوديا في المحمول عدميا لجواز عليه لان المشتق ما ثبت له المشتق منه
فاذا كان قيام الموصوف بالمعدوم كون المشتق معدوما حال كون المشتق منه وجوديا
واما لو قال الوجوب عدمي لان نقيضه وهو اللاوجوب عدمي لصدقه على الامتناع
الذي عدمي لكان لدوره **قوله** فلو كان الامكان عدميا لم يكن الممكن ممكنا
لانه لو كان الامكان عدميا لصدق امكانه لا اي امكانه عدمي وامكانه عدمي وليس له
امكان واحد فالم يصدق امكانه عدمي صدق ليس له امكان **قوله** والحل
ان يقال قولنا امكانه لا معناه انه متصف بصفة عدمية هي الامكان وقولنا لا
امكان له معناه سلب تلك الصفة العدمية عنه وكان فرقا بين اتصاف الشيء
بصفة ثبوتية وبين سلب اتصافها بها كذلك ايضا فرق بين الاتصاف بصفة
عدمية وبين سلب الاتصاف بها واما يقال من ان العدمات لا تمايز فيها معناه انها
ليست متمايزة بحسب الوجود الخارجي اذ لا وجود لها في الخارج وانما تمايزها في
انفسها اما بانفسها او بتبعية ما اضيف هي اليه فلا شك **قوله** اي
لو ادعيت نفي شيء كالوجوب مثلا بالكلية فقيل لا وجوب اصلا وللقائل ان يقول
الثاني بالكلية ادعوى كذا وكذا دليلك على نفي الوجوب مثلا يقتضي تصوره
والا فلا دعوى فيه ولا الاستدلال عليه فاذا تصور كان ثابتا في الذهن
وما ثبت فيه لا يمتنع عنه الوجود والعدم بحسب الخارج والا لزم ارتفاعهما
عن مفهوم من المفهومات وهو محال **قوله** لو لانه لو وجد الوجوب
مثلا لكان وجوده امرا زايدا على ذات الواجب ولا يجوز الزيادة والا لزم
امكان الوجوب ان علل بغير الواجب واما القبل وان علل بالواجب وكذا
لا يجوز ان يكون عينه لانه نسبة متاخرة عن الطرفين فلا يكون عين احدهما

قوله كقولك لو كان الوجود موجودا لكان اما واجبا او ممكنا وكلاهما باطل
ولو كان الوجود ممكنا وهو طبيعة نوعية في الواجب والممكن يكون وجود الواجب
ممكنا وجوده واجب لا ممكن ولو كان وجوده واجبا يكون وجود الممكن واجبا
فيجب الممكن وايضا يلزم تعدد تعدد الواجب على تقدير زيادة الوجود في الواجب
ويمتنع التعليل في العالم بكون كل وجود واجبا والوجوب مما يحيل المقدور
قوله وكقول الكرامية لا يجوز زوال العالم بل سوا بعد ثلاث
ان زال لكان زواله اما بنفسه او بامر عدمي كعدم الشرط او وجودي بوجب
كطريان الضد او مختار والكل محال لان ما زواله بنفسه لا يوجد ابدا وعدم
الشرط لا يخلو ايضا عن منع الاقسام وطريان الضد موقوف على زوال الآخر
فلو يتوقف زواله على طريانه دار وايضا ليس زواله بطريانه اولى من اندفاع
الطاري بالباقي وما هو عدم ليس اثر الفاعل فضلا عن المختار وايضا لا فرق
بين اثره لا واثره لا اثر له كما ذكر في امكانه لا ولا امكان له **قوله** لما ان كان
له علة اخرى فلا يجوز استناد المعلول الى علة اخرى حاصله حال عدم العلة
الاولى بلا لزوم ارتفاع المعلول من ارتفاع علته بل انما يلزم المعلول عند جواز
تعدد العلل للواحد من ارتفاع العلل راسا لا من ارتفاع علة معينة منها
قوله والجواب ان ثبوت الوجود له لما كان مقتضى ذاته اقتضاء
اوليا تاما لم يتصور ان يكون ذلك الثبوت معللا بغيره والا لزم توارد العلتين
المستقلتين وفيه منع لانه ان اراد توارد العلتين على سبيل الاجتماع فلا نم لزومه
بجواز اقتضاء كل من الذات والغير الوجود ابدا لا على الاجتماع معا وان اراد على
سبيل البدل فاستحالته ممنوعة والجواب بعد تسليم كون اللازم على سبيل البدل
دون الاجتماع ان البدل قسمان احدهما البدل ابتداء وهو جايز والثاني البدل
متعاقبة وهو محال كالاجتماع وعلى تقدير كون اللازم البدل لههنا هو البدل متعاقبة

لا البدل ابتداء كما يدل عليه قوله وارتفاع المعلول انما يلزم الخ **قوله**
فاذا فرض انه معلل بالغير لم يكن معللا لذاته بل بذلك الغير فقط فلا يكون واجبا
لذاته واعلم ان المعلل بغيره وان استقل ذلك الغير في وجوده لا يكون واجبا لذاته
لاحتياجه الى غيره والمحتاج الى الغير ممكن لذاته فيتم الدليل بهذا القدر ولا يحتاج
الى قوله بل يلزم الخ على انه لو كان ما يحتاج اليه الواجب ايضا وان لم يكن زايلا
بزواله لكن يجوز زوال المحتاج في نفسه لاحتياجه الى غيره الذي هو الواجب الآخر
ولا يجوز عدمه في نفسه ممكن فلا يكون واجبا وايضا على تقدير كون ذلك الغير ممكنا
يجوز امتناع زواله نظرا الى استناده الى الواجب فلا يزول اصلا بدوام
علتهما فاللازم الخ على التقادير في احتياج الواجب الى غيره سواء كان واجبا
او ممكنا مستندا الى الواجب او لا هو جواز زوال الواجب نظرا الى ذاته
في نفسه وان لم يزل ابدا بدوام علته ممكنة كانت او واجبة الا انه انما قال
بعد بل يلزم الخ دفعا لما قاله المعترض انما يلزم من ارتفاعه لو لم يتعدد العلة
او لم يكن ارتفاعه محالا فاما لو تعددت العلة او كان ارتفاعها محالا لا يلزم محال
لا يلزم من ارتفاعها ارتفاع المعلول **قوله** بل يلزم من ارتفاعه الذي
هو ممكن في نفسه لو ادعى المعترض باستحالة ارتفاع الغير اعم من الاستحالة الذاتية
الغير اعم من الاستحالة الذاتية بان يكون واجبا لذاته والغيرية بان يستند
الى الواجب بطريق الايجاب كالعقل الاول فانه يستحيل ارتفاعه لامتناع تخلف
المعلول عن العلة الموجبة مع امكانه في ذاته وجواز زواله نظرا الى ذاته
لم يندفع بما ذكر من امتناع تعدد الواجب **قوله** لامتناع تعدد الواجب
للاستدلال على امتناع تعدد الواجب بامتناع تركيبه واستدل على امتناع
كون الواجب لذاته واجبا لغيره بامتناع تعدده كان اللايق ان يقدم امتناع
التركيب فيه على امتناع التعدد وامتناع التعدد فيه على امتناع كون الواجب لذاته

واجبا لغيره وفيه بحث لان امتناع التعدد في الواجب لامتناع التركيب فيه وامتناع التركيب
فيه لامتناع الامتناع لا لامكان فيه فلو لستدل على عدم كون الواجب واجبا بغيره والواجب
بغيره ممكن بامتناع تعدد الواجب يلزم المصادرة حيث لستدل بامتناع امكان الواجب
على امتناع امكانه **قوله** ارتفاعه قطعا اى ارتفاع الواجب الذي فرض كونه معللا
بغيره **قوله** وربما يغير الدليل فيجاب بان الواجب لذاته لا يحتاج في وجوده
الى الغير وفيه ان عدم احتياج الواجب لذاته في وجوده الى غيره مبني على عدم
كونه واجبا بغيره ايضا فتدار **قوله** وثانيهما انه لا يكون الواجب لذاته
مركبا لان اجزاء متباينة في الخارج ولا من اجزاء متباينة في الذهن وفيه بحث
لان اللازم من كونه مركبا في العقل الامكان بحسب الذهن لا بحسب الخارج والا
بحسب الذهن لا ينافي الوجوب بحسب الخارج لجواز ان يكون له اجزاء محمولة
متساوية له غير منتزعة من اجزاء خارجية فلا يكون مركبا في الخارج حتى يلزم
امكانه بحسب الخارج فلا يكون واجبا بحسبه فتامل فيه **قوله** لا يقال
كون المحتاج الى الغير مطلقا ممكنا ممنوع لان الممكن الخارج من التقسيم للمفهوم
ما يحتاج في احد طرفي وجوده وعدمه الى علة خارجة من ذاته لان تقسيمه
ممكن المفهوم اذا التفت اليه اما ان يقتضي الوجود او العدم او لا يقتضي
شيئا منهما بل كل منهما بامر خارج عنه والاول واجب والثاني الممتنع والثالث
الممكن وهذه النكتة لم يكتف الامام في امتناع التعدد للواجب بلزوم
الامكان بالتركيب على تقدير التعدد بل استدل على انتفاء كونه اعني الواجب
مركبا من الماهية والتعين بانه لا يجوز اقتضاء شيء منهما للآخر ولا اقتضاء الثالث
اياهما لاستلزام كل من اقسام الثلثة محالا فتامل **قوله** لانا نقول
جميع اجزائه وان كان ذاته لكن كل واحد من اجزائه ليس ذاته بل هو غيره
فاذا كان مركبا فلا يكون ذاته من دون ملاحظة الغير الذي هو كل واحد من اجزائه

كانيافى وجوده فان قلت قوله لانا نقول لجاب عن قوله وان سلم لاعن المنع المذكور قبله وهو باق على حاله فلايتم دليل عدم التركيب فى الواجب الا بالجواب عنه قلنا قد اندفع المنع ايضا بذلك الجواب حيث دل على احتياج الواجب فى وجوده الى جزئه الذى هو غيره فان ذلك احتياج فى الوجود الى العلة لانها ما يحتاج اليه الشئ فى وجوده ولكن جميع ما يحتاج اليه الشئ فى وجوده علة تامة وبعضه علة ناقصة الا ان يراد بالعلة الفاعل الخارج عن المعلول الذى هو المعطى للوجود اللازم من امتناع تسلسل العلل فيقال ايضا قد تم الدليل على تنزل السائل عن المنع المذكور فتامل قوله بل يكون ذاته فى نفس وجوده محتاجا الى غيره فلا يكون واجبا لكون ذلك احتياجا الى العلة المغايرة له قطعا قوله فيكون ممكنا مستندا الى علة وتعليل بما وعينه بحث لانه لقائل عند المتكلم اقتضاء ذاته نفس وجوده من غير ان يتقدمه بالوجوب فليجز ايضا اقتضاؤه وجوبه من غير ان يتقدمه بالوجوب نعم عند الحكيم لا يجوز ذلك لكن القول بان كون الوجوب نسبة ينافى وجوده لا يلائم الحكيم قوله وذلك لان وجوب المعلول مستفاد من وجوب العلة قطعا ووجودها متاخر عن وجوبها فان الشئ ما لم يجب لم يوجد فان قلت الوجوب نسبة بين الشئ ووجوده متاخر عنها فكيف يتقدم وجوبه على وجوده قلت هو نسبة بين الشئ ومفهوم الوجود المطلق متاخر عنها ولا ينافيه تقدم الوجوب على وجوده بالفعل الجزئى من جزئياته قوله ووجوب المعلول متاخر عن وجوب العلة بمرتبتين لتاخره عن وجود العلة المتاخر عن وجوبها قوله لانا نقول انما حكمنا بكونه نفس الماهية لا مطلقا بل على تقدير كونه موجودا او كونه نسبة ينافى الغرض المذكور وهو كونه موجودا او لقائل ان يقول لم يبطل الدليل الثانى المعقول عليه على كون الوجوب اعتباريا لانه على تقدير كونه موجودا لا يكون نسبة وهذا استدل فيه بكونه نسبة على ذلك التقدير فانه قال فيه على تقدير وجوده لا يكون نفس الواجب

ولا جزءه لانه نسبة متاخرة عنه ولا زائدا عليه والا لزم تقدمه على الوجوب بالوجوب لامتناع احتياجه فى وجوبه الى غيره والجواب عنه ان المستدل بالدليل المعقول عليه على كون الوجوب اعتباريا هو المتكلم النافى لوجود الوجوب فقال لو وجد الوجوب بمعنى الاقتضاء كما بين عند الحكيم ويعترف بكونه نسبة يمتنع بوجود النسب لا يجوز كونه نفس الواجب ولا كونه جزءا له لوجوب كون النسبة متاخرة عنه ولا زائدا عليه والا لزم تقدم الواجب بالوجوب على الوجوب فلا يكون الوجوب موجودا وهو المطلوب فيكون ذلك الدليل المعقول عليه الزاميا من المتكلم للحكيم والمتكلم ههنا يتكلم بما هو الحق عنده على تقدير كون الوجوب موجودا وان وجود الوجوب ينافى كونه نسبة عندنا فاذا لم يكن نسبة تحقيقا يجوز بل يجب كونه عين الواجب لاستحالة الجزئية والعروض قوله لان النسب عندنا امور اعتبارية لا وجود لها وفيه ان بعض النسب كالاين موجود عندهم كما هو عند الحكيم قوله ورابعها انه لا يكون الوجوب مشتركا بين اثنين لا نفس الماهية فلو كان مشتركا بينهما لكان نفس ماهيتهما والمشترك كان فى الماهية لا بد وان يتمايزا بتعينين فيلزم تركبهما والاعتراض عليه بان ما هو عين الواجب ليس مفهوم الوجوب بل خاصة وهويته كما فى الوجود بعينه فلم لا يجوز ان يكون للوجوب هويتان متمايزتان بانفسهما يكون كل منهما عينا لكل من الواجبين مدفوع بانه لا شك فى صدق الوجوب عليهما اى على الهويتين المتمايزتين بانفسهما فاما نفس ماهيتهما بعد كونه موجودا فلا امتياز بينهما بحسب الماهية بل بحسب الهوية فالزم تركب كل منهما وان لم يكن زائدا على الوجوب فى شئ منهما يلزم عدم تمايزهما وان كان زائدا يلزم على المحذور قوله والاظهر ان يحال بهذا الحكم على برهان التوحيد ليظهر امتناع الاشتراك مطلقا اى سواء كان الوجوب الذاتى نفس الواجب او عارضة قوله الاول وهو الضرورة فان الممكن ما يتساوى طرفاه اى وجوده وعدمه بالنظر الى ذاته ومعنى كون الامكان الذى هو ذلك التساوى محوجا للممكن بمعنى عدم اقتضاء شئ من طرفى وجوده وعدمه تاما لا بمعنى اقتضائه ان يكون متساوى

الطرفين بان يكون مقتضاه كون الطرفين متساويين من غير ان يرجح والا يلزم امتناع وجود الممكن
مطلقا وكذا امتناع عدمه في حاشية التجريد ان استواء الطرفين في الممكن الذي ليس بديهيا
ينفصل بحجة تقسيم المتصور الى الواجب والممتنع والممكن بل هو مبني على البرهان الدال
على امتناع اقتضاء ذات الممكن احد طرفيه لكن اذا تصور كذلك وتصور الاحتياج
يحكم بثبوته من غير احتياج الى امر آخر **قوله** وفيه طرق الاول ان ماهية الممكنة
مقتضية للتساوي ومعنى اقتضاء الماهية الممكنة تساوي الوجود والعدم بالنسبة اليها
ان لا يقتضي احدهما معينا بالذات لا ان يقتضي بالذات التساوي بينهما بان يكون عدم
رجحان احدهما على الآخر مقتضى ذاتها والا يلزم ان لا يرجح بمرجح خارج عنها احدهما
كما لا يترجح احدهما بذاتها **قوله** لان معنى تساوي الطرفين ان ذات الممكن
لا يقتضي هذا ولا ذاك اي لا انه يقتضي التساوي حتى يتم ما ذكره المستدل من
انه لو وقع احد الطرفين لامر خارج لا يكون مساويا للطرف الآخر هف والحق
انه يكون معنى التساوي في الممكن واحدا في الدليل والجواب ولا يكون مدار الجواب
معنى اقتضاء الممكن التساوي بل يكون معنى اقتضاء الممكن تساوي الطرفين عدم
اقتضائه شيئا من الطرفين ويكون نقيضه اقتضاؤه احدهما ويكون زعم المستدل
انه لو وقع احد الطرفين بلا مرجح من خارج يكون باقتضاء ذات الممكن ذلك الطرف
الوقوع بلا مرجح خارج فيلزم اقتضاء الممكن احد الطرفين على تقدير عدم اقتضائه
اياه فيجاب بان الوقوع يجوز بالاتفاق بلا اقتضاء من ذات الممكن **قوله**
كما يزعم الخصم القائل بالاتفاق ولزم ان احد المتساويين يقع بلا علة اصلا والقول
بالاتفاق قول بالترجح الى الوجود بلا مرجح اي موجد وهو باطل **قوله**
الطريق الثاني واختاره الامام الرازي في المحصل والاربعين ولما ذكر من الطريق الثاني
على كون علة الحاجة الى المؤثر هو الامكان انما يتم لو كان نفس الامكان يلزم للشيء
للحاجة الى المؤثر وليس كذلك لانه لا جعل للماهية الممكنة ولا للامكان لانه لازم ذاته

من حيث هي فتعين الممكن الحاجة الى العلة في وجوده بمعنى انه محتاج في كونه موجودا بالفعل
الى فاعل يعطيه اياه وذلك هو الحاجة في حدوث الوجود والا فالحاجة في الحدوث كما
ذكره المتكلمون وانما يصح ما ذكره لو لزم الممكن لامكانه الوجود ولزم وجوبه وحينئذ
ولزم وجوبه موجبه وليس علة الوجوب وموجبه نفس الممكن والا يلزم كونه فاعلا
فتعين كونه غير الممكن وهو يعطيه وجوب الوجود والوجود ثم ما ذكره ينتقض بالواجب
لانه موجود فلا بد من سبق وجوبه على وجوده الواجب لان كل موجود ممكنا او
واجبا وجوبا سابقا على وجوده وهو وجوبه الذاتي لان الوجوب المتجدد لما كان وجوبا
فالممتنع اولى بالوجوب منه وايضا هو طبيعته واحدة فوجوب وجوب الممكن يقتضي
وجوب وجود الواجب لا يرد الى قول الامام ان التعين لو كان عدميا لكان التعين آخر
وهو عدمي كان التعين وجوديا لانه مثله وذلك الوجوب السابق على وجود الواجب
لا يقوم بالواجب لامتناع قيام الصفة الموجودة بالمعدوم فلا بد ان يقوم بغيره منه
فاحتاج اليه الواجب في وجوده **قوله** لا بد للممكن ان المراد انه لا بد لما
من حيث هي ذلك الترجح مع قطع النظر عن الغير وجودا كان او عدما وهو باطل
وذلك لانه لا حاجة في كونه ماهية الممكن ماهية الممكن وايضا الترجح لا يكون الا
بين امرين والماهية واحدة والمراد باعتبار الوجود بالفعل فهو معنى الحدوث
قوله قبل الوجود ان يترجح طرفه اي قبل ان يوجد بوجود خاص بالفعل
كما يدل عليه قولهم وجب وترجح وجوده فوجد فالوجوب والترجح صفتا الوجود
المطلق لكونه نسبة بينه وبين الماهية لا الوجود الخاص فيتأخر عن المطلق ويتقدم
على الخاص **قوله** وذلك الترجح الواصل الى حد الوجوب صفة وجودية
لانه حصل بعد ما لم يكن ان المراد انه وجد بعد ما لم يكن ممنوع والمراد انه صفة
فلا يدل على الوجود بل لا يجوز الاتصاف بالمعدوم **قوله** فلا بد هناك
من شيء آخر موجود يقوم به الترجح فهو المؤثر قلنا لا نم ان الممكن يجب ان يترجح

وجوده قبل الوجود وما سيأتي من انه لابد ان يترجح وجوده الحصول الوجود وايضا رجحان وجود الممكن قايم بوجوده لانه بحاله فكيف يتقدم عليه او كيف يكون قايما بالموثر
نعم يقوم به الترجيح وهو غير ترجح للممكن هو ظاهر قوله بل يترجح
مع الوجود لان امتناع قيامه بذاته لكونه صفة وامتناع قيامه بمعدومه لكونه صفة
موجوده لا يقتضي الا محلا موجودا له وكان مع وجوده بوجوده لا قبله وقيامه به
مع وجوده لا قبله كما قيل ان هو فرض لتشخص لا قبله فافهم قوله وايضا لم
كون الترجح سابقا على وجود الممكن وفرض القول بكونه سابقا عليه ينافي كونه صفة له
لوجوب تاخر الصفة عن الموصوف بالمرتبة قوله فالترجح السابق صفة الموجود
فان قيل كون الترجح سابقا على وجود الممكن ينافي كونه صفة له لوجوب تاخر صفة الشي
عنه فلا معنى لدعوى كونه صفة الوجود على تقدير تسليم كونه سابقا عليه
الآن يحمل دعوى كونه صفته على المعارضة بعد التنزل الى كونه سابقا وحاصلها
لو سبق ترجح وجود الممكن عليه ولو دل على انه لا محل مغاير الوجود وصفة
الشي لا يقوم بغيره فلا بد ان يقوم بموصوفه قلنا الصفة لا يتقدم الموصوف
ومنها يوصف بتقدمه كما اعترفته فلا يكون صفة له فلا تعارض كلامكم كلامنا
والحل ان الترجح صفة للوجود المطلق وهو متقدم على الخاص قلنا فلا اشكال على
المعارضة وانه لا اندفاعها بهذا الحل ايضا قوله فلا يقوم بغيره لامتناع
قيام الصفة بغير موصوفها ان اراد انه صفة المطلق فسلم وتقدمه ليس
عليه بل على الخاص وان اراد انه صفة الخاص فلا نم لانه متقدم عليه في هو متقدم
عليه غير ما هو متاخر عنه فلا يتجه المعارضة المذكورة لان في الدليل هو الخاص
وما في المعارضة هو المطلق فافهم قوله والحق ان الترجح والوجوب المتجدد
لا يجب ان يكون موجودا او يمكن ان يقال ان بين المرجح والمترجح امرا واحدا
يسمى ذلك الامر الواحد لو قيس الى المرجح ترجيحا ولو قيس الى المترجح ترجحا

وكذا الحال في التاثير والتاثر او في الوجوب والايجاب فان ذلك الامر الواحد
بالنسبة الى الموثر يسمى تاثيرا وبالنسبة الى المتاثر تاثرا او بالنسبة الى الموجب
وجوبا والى الموجب ايجابا وكذا الحال في الدلالة فانها نسبة بين الدال والمدلول
فاذا قيست الى اللفظ الدال كانت مبدا وصفا له وهو كونه دالا واذا
قيست الى المدلول كان مبدا وصفا له اعني به كونه مفهوما وكذا الحال في الفا همية
والمفهومية فانها نسبة واحدة بالذات بين الفاهم والمفهوم فاذا قيست
تلك النسبة الى الفاهم يكون مبداء وصفا له وهو كونه فاهما ولو اقيست
الى المعنى والمفهوم يكون مبداء وصفا له اعني كونه مفهوما وهكذا فافهم
قوله اي يمنع عدمه اي اصل العدم من ممتنع فيلزم امتناع كل منهما لان
اصل في سياق النفي عام قوله مقيدا بهذا القيد اشارة الى قيد العدم
لا قيد الامتناع حتى يلزم كون الممتنع احدهما لا كلاهما قوله لا عدمه مطلقا
والا لكان واجبا بذاته الى فان قيل ان امتناع العدم ازلا وابدا خاصة للواجب
فكيف يكون في الزمان وهو ليس بواجب قلنا خاصة القديم بالزمان الذي
هو صانع العالم عند المتكلم والزمان وهم عنده لا وجود له اصلا وعند الحكيم
له وجود والازلية مع الابدية ليس خاصة للواجب الصانع لكون الزمان
كذلك عندهم وعنا ان الواجب عندهم غير الزمان باامتناع العدم مطلقا غير
مقيد بابعد الوجود او قبله فان قيل كيف يتصور امكان عدم الزمان له الامتناع
ازلا وابدا عدمه قلنا بالنظر الى ماهيته لا يلزم وجوده حال وجوده بل يكفي
لذلك نظرا الى ذاته كالعقل الاول عندهم فانه يجب وجوده ازلا وابدا الوضوح جهة
فيهما قوله لان المتقدم لما لم يمكن ان يجامع مع المتاخر كان التقدم
زمانيا وفيه بحث لان تقدم العلة على المعلول يصدق عليه انه لا يجامع
المتاخر وتقدمه ذاتي لا زماني وفيه منع لان امتناع مجامعة المتقدم مع المتاخر

يكون بينا ضاد الزمان فلو استند عى ذلك زمانا اخر للزم ان يكون للزمان زمان
ولو كان ممتنع العدم بعد الوجود او قبله لا انه يقال عدم الزمان غير الزمان وانما آنية
فاهو غيره يكون التقدم والتأخر اللذين لا يجتمعان بزمان فالزمان المقارن بعد
الزمان زمان بلا ريبة فيلزم وجوده حال عدمه وهو اجتماع النقيضين بلا مرية
فكان محالا قوله وانه ممكن لذاته لتركبه من آنات مقتضية فلا يكون وجوبه
لذاته وفيه منع ظاهر لان بناء هذا الطريق على قول الفلاسفة ينافي تركب الزمان
من آنات لانه بالزمان يتركب الماقدر من الاجزاء التي لا تتجزى وهي خلاف مذهب
الفلاسفة بل الآن عندهم حد مشترك بين اجزاء الزمان ليس جزء منه واذا لم
يكن حد مشتركا بين اجزائه ويمكن ان يقال هذه المقدمة الزاهية من الحكماء بما اعترف
به المتكلم من تركب الزمان من الآنات المتتالية ويمكن ايضا ان يريد بالآنات اجزاء
الزمان لا ما عرفه قوله فوجوبه بالغير ولقائل ان يقول ان هذا التفريع مبني
على ان للموجد سواء استمر وجوده او لا ما لم يجب وجوده من ذاته او من علته
لم يوجد فهذا فرع احتياج الممكن في وجوده الى الخارج عنه والخصم القائل بالاتفاق
يجوز ان يكون للممكن وجود مستمر او غير مستمر بطريق الاتفاق لا انه يقتضي
عدمه ولا وجوده اقتضاء تاما ولا ناقصا لا ينافي وقوع احدهما له على وجه الاستمرار
والانقطاع وانما ينافيه وقوعه باقتضائه لا وقوعه اتفاقا قوله فالامر
المبتاد اي الطريق الواضح المفيد هو المنهج الاول يعني دعوى الضرورة ثم لك
ان تقول ان دعوى الضرورة في محل النزاع غير مسموعة خصوصا في الاكثر
المتكلمين على طرف منها فان اكثر العقلاء لا يخالفون الحكم البديهي وان جاز
خلاف بعض منهم فيه قوله عند الجمهور اي جمهور الحكماء والا فعند
جمهور المتكلمين بل عندهم علة الحاجة الحدوث وحده او مع الامكان او الامكان
بشرط الحدوث قوله وشبهة المنكرين بكون الممكن محتاجا الى المؤثر

اي من
عدة متعددة كثيرة الشبهة الاولى ان احتياجه الى المؤثر سواء كان ذلك الاحتياج لامكانه
او لم انه اطلق الاثر على الممكن المقارن تارة للوجود وتارة للعدم والمصطلح
عليه غيره لان الاثر ليق بما يحصل للمحل بالمؤثر وهو الوجود او العدم لا ما هو متصف
بها قوله وذلك لان وجود الاثر اذا دفع بذلك البيان لما يتوهم من ان
التأثير في آن وجود الاثر في آن تال للآن الذي فيه التأثير والحاصل ان التأثير
والتأثير في آنين متعاقبين فلا يلزم اجتماع وجود الاثر مع عدمه من كون التأثير
حال العدم لانه انما يلزم ذلك ان لو كان وجود الاثر متقارنا للتأثير الذي هو
آن العدم بل وجود الاثر في آن تال للآن الذي التأثير والعدم فيه فافهم
واعرف وجهه قوله ولان الاثر حال عدمه نفي محض لا نم ان عدم الاثر
نفي محض بل النفي المحض هو العدم المطلق الذي لا تميز له اصلا والاثر هو الممكن
على هذا التقدير وليس هو نفيا محضا لان النفي المحض عدم والمعدوم ليس عدما
ولئن كان العدم معدوما قوله فلا يصلح هو في هذه الحالة وانما لا يصلح لو كان
ما بالموجد هو ذلك النفي بل ما به انقطاعه باجابه قوله ولانا الاثر حال عدمه
مستمر واعلم ان استمرار الاثر على العدم السابق ينافي ان يكون من المؤثر من حيث مع
مستمر على العدم وانما تأثير المؤثر فيه من حيث انقطاع ما استمر من العدم بطريان الوجود
قوله فلا يستند هو مع كونه مستمرا يعني ان استمرار العدم
قبل الايجاد ينافي استناده الى المؤثر قلنا الستناد العدم المستمر
الى المعدوم المستمر يجوز خصوصا اذا كان موجبا فكيف يمنع استمرار الشيء
على حاله كونه اثر المؤثر في ضد تلك الحالة اي يجوز ان ينقطع استمرار العدم
بمؤثر الوجود في المستقبل قوله وايضا العدم حال الوجود لا يصلح اثرا للمعدوم
وانما لا يصلح اثرا له لو كان تأثير المعدوم فيه من استمراره على الوجود واما اذا كان
من حيث انقطاع وجوده بطريان العدم فيصلح اثرا له قوله فانتقض دليلكم

قطعا فاذا دل الدليل على ما ثبت بالضرورة يكون مصادما له فيكون سفسطة لا يلتفت
اليها **قوله** وتحريره ان يقال قولك التاثير اما حال الوجود او حال
العدم وكلاهما باطلان ان اردت به ان التاثير اما بشرط الوجود او بشرط العدم
فالحصر ممنوع لثبوت الماهية المطلقة بين المخلوطة المأخوذة بالعوارض وبين
الماهية المأخوذة من حيث هي هي فان للعقل ان يجعل الماهية حالية عن جميع العوارض
ولو كانت ذهنية وغير ظالية عنها فان المعتبر في المطلقة عدم اعتبار العوارض
وليس هو مستلزما لاعتبار عدم العوارض واعتبار عدم العوارض في المطلقة
ينافي عروض العوارض لا عدم اعتبارها **قوله** ومنهم من اجاب بان التاثير
في زمان الخروج من العدم الى الوجود الخ وهم اثبتوا واسطة بين زمان الوجود
وزمان العدم وهو زمان الخروج من العدم الى الوجود قلنا في زمان الخروج اما
موجود فهو زمان الوجود او معدوم فهو زمان العدم فالمرجع الى اثبات واسطة
بين الموجود والمعدوم فيقال زمان الخروج ليس موجودا ولا معدوما بينهما وهذا
باطل لان الشيء لا يخلو في وقت من الاوقات عن الوجود والعدم والا لبطل قولنا الشيء
اما موجود او معدوم **قوله** ومن النافين للواسطة اي بين الموجود والمعدوم
فعندهم التاثير في آن عدم الاثر ولا تاثير ولا وجود للاثر في ذلك الآن بل التاثير
ووجود الاثر في آن يعقبه فالتاثير في آن العدم والتاثر وحصول الاثر
في الآن الذي يعقبه وهو آن الوجود وقد عرفت ان التاثر لا ينفك عن التاثير
قوله وكذا جعل الوجود وجودا لان الماهية من الماهيات **قوله** وايضا
هو حال لان الحال ليس معدوما ولا معجوزا عنها على قول من اثبتها **قوله**
والموصوفية عدمية الخ والموصوفية وان كانت عدمية يجوز اتصافها للاحتياج
بالامور العدمية فيحتاج الى علة كما يحتاج الاتصاف بالوجودية اليها **قوله**
والجواب ان التاثير في الوجود الخاص اي في الهويات كما مر ان المجعول هو الوجود

الخاص لا ماهية الوجود وقد سبق منا تحقيق قال فيما سبق ان القول ان الجعل الذات
منصفة بالوجود لانها يوجد الاتصاف والفرق بين **قوله** فننقل الكلام الى
حاجة الحاجة وكذا المؤثرية الخ لان ثبوت شيء لغيره فرع لثبوته في نفسه فاذا لم يكونا
ثابتين في نفسهما لم يكونا ثابتين لغيرهما والا لزم ثبوتهما في نفسهما وهو خلاف
المفروض والجواب ان ثبوت شيء لآخر بمعنى وجوده له فرع ثبوتهما في نفسها واما ثبوت
شيء لآخر بمعنى اتصاف الآخر به فلا يستلزم وجود الصفة لجواز اتصاف الموصوف
الخارجية بالاوصاف العدمية كاتصاف زيد بالعمى في الخارج مع كون العمى معدوما فيه
قطعا **قوله** اما ابطال الوجودية فلانه لزم التسلسل والتسلسل ممتنع بالبديهة
يلزم من وجود طبيعة وجود جميع افرادها **قوله** واما العدمية فبان
يقال انهما نقيضا اللاحاجة واللامؤثرية العدميتين فاذا كان احد النقيضين
وجوديا يجب كون الآخر عدميا وبالعكس فاذا كان اللاحاجة واللامؤثرية عدمية
كانت الحاجة والمؤثرية وجودية والا ارتفع النقيضان والجواب ان ارتفاع
النقيضين عدم اتصاف المحل بشيء منهما لا عدمهما في نفسهما كالامتناع واللاامتناع
فانهما عدميان مع امتناع خلو المحل عن الاتصاف بشيء منهما **قوله** لان التالي
الملازمة وهي قوله لو احتاج في الوجود لاحتاج في العدم **قوله** لا يقال الوجود جاز
استناد العدم اليه اي العدم الخ لان نسبة الممكن اليهما سواء من حيث انه لا يقتضي
شيئا منهما لذاته لا الى حد الوجوب ضرورة ولا الحد لا يلزم استناد الاول من حيث
ان كلا منهما بالنسبة اليه كالكفتين فكما انه ان رجح احدى الكفتين بشيء يرجح بذلك
الشيء الكفة الاخرى كذلك انه ان رجح احد طرفي الممكن يرجح كالعدم بالعدم يلزم
ان يرجح الوجود ايضا بالعدم والا لزم الترجيح بلا مرجح **قوله** لانا نقول الذات
ممكنة حال البقاء ولا تاثير فيها كما اعترفتم بان المراد انه لا تاثير في ذلك الباقي باعتبار
اصل وجوده نسلم ولكن لا نسلم انه لا تاثير فيه من حيث اتصافه بصفة البقاء

لوكان تأثير المؤثر في صفة البقاء اعني الوجود في الزمان الثاني فلا نسلم انه لا تأثير في (الباقي)
زمن اتصافه بالبقاء لو اثر المؤثر في صفة البقاء **قوله** والجواب انه اي
التأثير في الممكن الباقي ليس تحصيلا للحاصل اي للوجود الحاصل ولا للبقاء **قوله**
صار النزاع لفظيا لانا نقول اي في الجواب عن استدلاله لك على نفي كون الامكان
محوجا **قوله** وانتم تقولون حيث قلتم في الاستدلال وان كان الحاصل امرا متجددا
لم يكن ذلك المؤثر مباشره وموجبا للباقي بل لامر آخر فلا يكون مؤثرا في الباقي والمفتقر (فلا منه)
قوله والاختلاف في ان المراد بلفظ التجدد ماذا فمرادنا بالمتجدد حيث (نفينا)
التأثير عنه هو الوجود الابتدائي ومرادنا هناك كون التأثير في الدوام لي دوام
الوجود الحاصل اولا ومراد الخصم بالمتجدد هو الدوام لا الباقي **قوله** وهذا
بعينه ما اثره ولا فرق الا في تسمية البقاء اي الدوام متجددا حيث سماه الامام متجددا
ولم يسمه المص بل قال دوامه لدوامه كما ان صدوره لحدوثه **قوله** تكن في امرك
على بصيرة كيلا يشتبه عليك الحال الخ كما اشتبه على المص حيث رد جواب الامام
عن دليل الخصم ومراده بالبقاء والمتجدد هو الدوام واختار المص في الجواب بان (دوام)
الاثر بدوام المؤثر **قوله** فيلزم صدورها اي صدور تلك الحوادث
في اوقاتها المخصوصة بلا سبب مخصص لتلك الاوقات بالحدوث من الاوقات
السابقة والجواب ان يقال تعلق الارادة بوجود الحادث في وقته المخصوص
لا قبله ولا بعده قد كان في الازل من قدم الارادة وقدم المراد لو انه تعلقت في الازل
بل فيما لا يزال من وقته المخصوص به **قوله** قلنا المؤثر قديم مختار عندنا
واما الجواب عن طرف الحكيم القايل بالايجاب علية الامكان للحاجة فبالتزام (التسلسل)
في الحوادث المتعاقبة في الوجود كما التزموا في حركات الافلاك اي سلمنا لزوم
التسلسل في الحوادث ولكن نمنع بطلانه بجواز تعاقبها **قوله** لكن له الكلام
ارادته لا صحاب ما وية لا رادته للآمر بالنظر الى ذاته توجب تسلسله (النصف)

ومنها القول لا يتجدد لان تعلق الارادة باحد المقدورين المتساويين بالنسبة
اليها وتعلقها الذاتية لا لارادة اخرى ولا التعلق آخر والسوال بلم لا تتصف (انما)
يتجدد لو كان تعلق الارادة لا لذاتها فاذا انتهى الترجيح الى امر مرجح بالذات
كالارادة او تعلقها الا يتجدد فيقال لم رجح احد المتساويين على الاخر لكان
شانه ذلك ونظيره انتهاء التقدم الى اجزاء الزمان **قوله** باحد
الارادتين دون الاخرى قد قيل ارادة المراد ارادة للمراد قصدا وارادة
لنفسها بتبعية المراد فلا يحتاج الى ارادة اخرى متعلقة بها على تقدير (كونها)
ارادية لكون مراديتها تبعا لمراديته المراد لا قصدا فتامل هكذا قال صاحب
ذلك وانت خبير بان منافيه الى كان التسلسل في الامور الاعتبارية التي
يعتبرها العقل باطل اعتبارية كالامكان واللزوم وامثالهما مما يثبت الثاني
لملاحظتنا الاول بالقصد واما الارادة وتعلقها ليس منشاء الثاني منهما
من ملاحظة الاول قصدا حتى ينقطع بعدم الملاحظة القصدية بان يلاحظ
ضمنا لا قصدا فان الثاني لازم لتحقق الاول والا يلزم الترجيح من غير مرجح
والحاصل ان ما ذكره صاحب ذلك انما يتم في الذي يثبت ذهنا والكلام ههنا في ثبوت
الارادة ثبوتا اصليا يظهر منها الاحكام الخارجية فافترقا فافهم فانه دقيق
قوله قلنا فيلزم التسلسل في التعلقات لا يقال التسلسل في التعلقات
غير محال لانها اضافات واعتبارات يجوز فيها التسلسل لانا نقول معنى جواز
التسلسل فيها انه لا يتسلسل بل ينقطع بانقطاع اعتبار العقل لا انه لا ينقطع
ومع ذلك يجوز فانه محال ومنها ايضا يلزم ان يكون كل مراد مسبوقا بتعلقات
غير متناهية منقطعة والا يلزم الرجحان بلا مرجح حين الانقطاع فيلزم المحذور
فيه بعد ذلك كلام آخر وهو انه يجوز ان يكون اتصاف المريد بتلك التعلقات
الغير المتناهية بطريق تعاقبها لا باجتماعها فلا يجري برهان التطبيق الا في المجتمعة

فان قلت هذا كلام لا يوافق مذهب القايل بالاختيار وعلية الحدوث للحاجة بجريان
برهان التطبيق عنده في المتعاقبة كالمجتمعة

قلت المتكلم مستدل على علية الحدوث للحاجة
فكيف يكون انما في جواب الشبهة الواردة على استدلاله قلت لان الشبهة كانت
معارضة فيكون السايل مستدلا والمستدل سايلا فيمنع ولقائل ان يقول ان
تعلق الارادة للمراد جزء اخير لعلته التامة فيكون معه بالضرورة فيجتمع العلل
الغير المتناهية المترتبة التي كل سابق منها جزء اخير للعلة التامة للاحق منها
بخلاف حركات الافلاك فان كل سابق منها وان كانت شرطا للاحق وجزءا لعلته لكن
ليس جزءا اخيرا بل الجزء الاخير لعلة كل لاحق طريان العدم على سابقه فكل لاحق
بناء على ان الحركة غير قارة فلا اجتماع لاجزائها فلا يوجد اللاحق منها ما لم يعدم السابق
قوله بحيث لا يشذ عنها شيء منها وهذا الدليل انما ينفي الحاجة الى
المؤثر المستقل ولا يدل ذلك لا نفي المؤثر مطلقا قوله لان المؤثر في
الجملة لا بد ان يكون خارجا عن السلسلة لو دخل فيه وعلة الكل علة لكل جزء منه
يلزم ان يكون ذلك المؤثر الداخل في الكل الذي هو علة له علة لنفسه وهو محال
وفيه نظر لانه انما يلزم ذلك لو لزم ان يكون علة الكل بعينه علة لكل جزء منه وليس
كذلك والا يلزم في مركب في اجزائه ترتب زماني اما تقدم المعلول على علته او تخلفه
عنها وايضا معنى كون علة لكل جزء منه ان لا يكون علة كل جزء خارجة عن علة الكل فجاز
ان يكون علة الكل علة الجزء بان يستند مجموع المعلول الى مجموع العلة وجزء المعلول
الى جزء العلة فيجوز ان يكون علة الحوادث الى الآن الحوادث الى الآن الذي قبل
هذا الآن وعلة الحوادث قبل هذا الآن الحوادث قبل قبل هذا الآن وهكذا الى
غير النهاية لان تعالى علة كل علة او لحظها العدم احتياج علة العلة للمعلول
الا الى ما صدر عنها في وجوده بخلاف علة المعلول فانها يحتاج الى ما هو خارج عنها

في وجوده اعني علة العلة قوله ولو كان حادثا لزم ان يتصف القديم ولو
قال بدله لزم التخصيص بلا مخصص لان العلة لو كان قديمة كيف يكون تاثيرها
حادثا الا بواسطة حادث آخر وينقل الكلام الى ذلك الحادث الآخر او كيف يحدث
والمؤثر قديم وهكذا لزم التسلسل في الحوادث التي هي اسباب او شرايط لم يتجه
عليه ما اورده ولكن لقايل ان يقول ان استناد الحادث الى القديم بواسطة
تعلق ارادته ولزم التسلسل في تعلقات الارادة والتسلسل في تعلقاتها محال
قوله على وفق ارادته بلا داع يدعو الى ترجيح احد مقدوريه على الآخر
قوله فقد وجد ممكن حادث بلا سبب ان اراد به بلا موجب تام فهو نفسه
حيث ذكر ان افعال العباد صادرة عنهم على وفق ارادتهم بلا داع يدعوهم
اليه وان اراد بلا داع يدعو اليه فهو غير المبحث ولا ينافي حاجة الممكن في
وجوده الى الموجب موجبا او مختارا غايته انه على تقدير الاختيار لا بد من الداعي
قوله وايضا لو كان المحوج هو الامكان وقد مر منع الشبهة على
كون المحوج الى العلة هو الامكان قوله او الاتصاف بالوجوب لو خلا
عنهما معا لزم المحال وذا باطل عند المحققين اذ لا واسطة بين الموجود والمعدوم
قوله وقضية البناء كاذبة اذ قد اشتبه في قضية البناء والبناء
معروض العلة المعدة بالعلة الفاعلية التي هي معطي الوجود قوله
قالوا اي الذين يقولون بانه لا بد من الامكان والحدوث في ثبوت الحاجة الى المؤثر
اما شطرا او شرطا قوله دليل الفريقين اي دليل القائل بان علة الحاجة
الامكان وحده ودليل القائل بانها الحدوث وحده لما تعارضا لم يصح لنا العمل
باحدهما دون الآخر لتساويهما في القوة بالنسبة الينا وتركهما معا لعدم
دليلنا على كون علة الحاجة امرا وراء الامرين الذين اثبت كل منهما بدليله
فان كان الامر كما ترى اعتبرناهما معا في علة الحاجة اما تركيبا او تقييدا وبما قررنا

اندفع ما يورد هنا من ان دليل كل من الفريقين لو تم لدل على ان العلة احدهما فقط
بدون الآخر فكيف يقتضي دليل الفريقين اعتبار كل من الحدوث والامكان معا
في علة الحاجة للممكن فتأمل قوله السابقين اي القائلين بانه علة الحاجة
الامكان والقائلين بانها الحدوث قوله يقتضي اعتبار كل من الحدوث
والامكان للتعارض بين دليليهما قوله وقيل الكل اي كل واحد من الاقوال
ضعيف قال له الامام الرازي وفيما ذكره الامام نظر لانهم ادلوا بالحدوث
حيث قالوا بكونه علة الحاجة الخروج من العدم الى الوجود سيما عند الشيخ فانه لا يقول
بمعنى المسبوقية ولا شك انه قبل الوجود لا يوجد بل ازلا بعد ولا صفة له بمعنى تأخر
عن نفسه بل بمعنى تأخرها عن ذلك الحادث بمعنى حدوث الوجود ه حدوث الوجود
بداي خروجه من العدم اليه به قوله لان الحدوث صفة الوجود وسيجيء
في الالهيات من الشيخ ان الوجود يتأخر عن الحدوث ويتقدم على البقاء ومعلوم انه
الحدوث بمعنى الخروج من العدم الى الوجود فان الحدوث بمعنى مسبوقية الوجود
بالعدم ثابت بعد الوجود لانه كما ذكره الشيخ والجواب عنه انه صفة للوجود
المطلق متأخر عنه ومتقدم على الوجود الخاص والاتصاف به بالفعل قوله
لان صفة الشيء متأخر عنه وفيه انهم اطبقوا على ان الممكن ما لم يجب وجوده لم يوجد
فوجوبه متقدم على وجوده مع ان الوجوب صفة للوجود كما يظهر في قولك وجود
الوجود تأمل والجواب ان المتقدم هو مفهوم الوجود على الوجوب والوجوب صفة
لمفهوم الوجود المطلق لكن كون الشيء موجودا بالفعل متأخر عن وجوبه نظرا الى
علته فالحاصل ان الوجوب متأخر عن الوجوب المطلق صفة له ومتقدم على الوجود
الخاص غير صفة له قوله والاظهر في العبارة ان يقال الحاجة الملايم لعنوان
العلية وكذا ان بينهما تلازم قوله لو مع الامكان الحدوث شرطا له او جزء معه
من علة الحاجة قوله فيكون الممكن موصوفا في حد ذاته بالحاجة الى غيره

وكما ان اتصاف الشيء بالصفات الوجودية يحتاج الى علة صح ذلك الموصوف وتجويز
كون علة اتصاف الشيء بالشيء هي الموصوف ينافي كونه موصوفا لان الموصوف
قابل الاتصاف فلا يكون فاعلا له لان القابل لا يكون فاعلا على ما عرف اللهم
الا ان يبنى الكلام على قواعد الاسلام قوله فوله عليهم ان اتصاف الحادث
بالحدوث في نفس الامر متأخر بالذات بناء على ان الحدوث عبارة عن مسبوقية
الوجود بالعدم وموصفة للوجود لا عن الخروج من العدم الى الوجود فانه سابق
على الوجود غير صفة له على ما فسره الشيخ الاشعري قوله قلنا الامكان
متأخر عن الماهية نفسها وعن مفهوم الوجود ايضا لكونه كيفية للنسبة بينهما
قوله واما الحدوث فلا يوصف به الماهية في حاشية التجريد فلا يوصف
الماهية ولا بوجودها الا حال كونها موجودة ولا شك في تأخره عن الايجاد
ولهذا صح ان يقال اوجد فحدث وبذلك يتم المطلوب سواء قلنا بتأخره عن
الوجود ايضا او لا وليس لك ان تفسر الحدوث بكون الشيء بحيث لو وجد
لكان وجوده مسبوقا بعدمه حتى يلزم تأخره عن وجود الماهية اي كونها موجودة
بل عن الماهية ومفهوم الوجود كما في الامكان بعينه لانا نقول ان الحدوث
بذلك يلزم ان يكون الممكن المعدوم حال عدمه حادثا كما كان ممكنا هذا خلف
ولما تحققت ما قررناه تبين لك ان انقسام الموجود الى الواجب والممكن
لا يستلزم التأخر الامكان عن مفهوم الوجود مطلقا ومقيدا بماهية مخصوصة
لا عن اتصاف الماهية بالوجود اعني كونها موجودة وبذلك يضمحل ما تخيله الزاهد
قوله ومنهم من جوز ذلك اي كون احد طرفيه اولى به لذاته فقال
طائفة العدم اولى بالممكنات السيالة ويمكن ان يقال بالمقايسة على هذا ان
الوجود اولى بالممكنات المستمرة الوجود كالعقول عند الفلاسفة وصفات
ذاته تعالى عند من اثبتها وجودية زائدة على ذاته تعالى قديمة بدوام ذاته تعالى

له لو لم يكن الوجود اولى بها لجاز زوالها فاذا لم يجز كان اولى بها والجواب ان استمرار
الوجود غير اصل الوجود **قوله** ورد بان الوجود عند البقاء وغير مستلزم
له لوجود الممكنات عند القارح بلا اولى لزم بقائها **قوله** ولا بقية تلك الاشياء
لاقتضائها التقضي والتجدد الخ وفيه انا لا نسلم ان ماهية عند الزمان يقتضي التقضي
والتجدد بل الغالب اقتضاء التجدد والتقضي لغيره بسبب مقارنة الزمان **قوله**
فيصير الممكن اما واجب الوجود لذاته ان كان الاول لذاته جانب الوجود **قوله**
او واجب العدم لذاته هف ان كان الاول لذاته جانب العدم **قوله** وان لم
يمتنع الطرف الآخر فاما ان يقع الطرف الآخر بلا علة وانه محال وفيه ان دخول عدم
العقل الاول لذاته لا ينافيه عدم وقوعه بلا علة لكونه مرجحا بالا مرجح ووقوعه
بعلة لان علية عدم الواجب وهو محال لوجوب استناد عدم المعلول الى عدم
العلة لا غير **قوله** فهذا اي ثبوت الاولوية الطرف الاولى يتوقف على ان لا يقع
بعلة الآبان ولجا وراجحا بالنسبة اليها **قوله** له مع وجود تلك العلة يكون
الطرف الآخر راجحا او اولى وفيه بحث لان اولوية احد الطرفين لذاته بالنسبة الى الآخر
لا ينافيها اولوية الآخر اليه لغيره لاختلاف الجهة اللهم الا ان يقال يلزم
ان يكون كل منهما راجحا ومرجوحا بالنسبة الى الآخر في الواقع ولو بجهتين تأمل لان
له نظائر **قوله** وان لم يكن علة له فلا يكون تلك الاولوية الثابتة للطرف
الاولى ثابتة له لذاته وهو ضعيف لان المتوقف على عدم ذلك السبب اي سبب الطرف
الآخر هو الوقوع لا الاولوية اي وقوع الطرف الاول لذاته لا الاولوية الذاتية
والحاصل ان وقوع الطرف الاولى لذاته لا يجامع وقوع الطرف المرجوح لذاته بعلة
فيقتضي عدم سببه بخلاف اولويته فانها يجامع وقوع الطرف المرجوح بالذات
نعم بالغير لا يجامع وقوعه بالذات لاتحاد الجهة وانت خبير بان وقوع الطرف
الآخر بالغير يقتضي اولويته بالغير وان لم يكن وانقلابه لامتناع رجحان المرجوح

اولى
فيكون الطرف الاولى لذاته مرجوحا لغيره وهو سبب الطرف الآخر فلا يكون لذاته
لان معنى الاولوية الذاتية ان يكون الذات مع قطع النظر عن جميع ما عداه كافية
في ثبوتها اي ثبوت طبيعة الاولوية لذات الاولى وقد يتوقف هنا ثبوت
تلك الطبيعة على ملاحظة عدم السبب للطرف الآخر **قوله** قلنا سبب العدم
عدم وفي الجواب نظر لان انتفاء علة الوجود قد يكون بانتقال امر عدمي كعدم
المانع مثلا فليتأمل **قوله** لان اعدام المعلولات مستندة الى اعدام
عللها وفيه شيء لان كون المانع عدم المعلول مستند الى عدم العلة مبني على ان
علته في جانب الوجود موجودة ونحن بصدد اثبات تساوي الطرفين فيلزم
المصادرة **قوله** فعدم سبب العدم وجود لان عدم العدم وجود قطعا
وفيه نظر لان عدم العدم لا يلزم ان يكون ثبوتيا فان العمى عدمي وعدم العمى
هو اللاعمى عدمي ايضا لان اللاعمى يجوز ان يكون عدم البصر عما من شأنه البصر فلا
يكون ثبوتيا **قوله** فان لم يكن اختصاص احد الوقتين بالوجود لمرجح لم يوجد في الآخر
لزم ترجيح احد المتساويين بلا سبب لانه لم يحصل الحد الوجوب **قوله** وان كان
لمرجح لم يكن الاولوية شاملة للوقتين كافية للوقوع والمعتبر خلافه ولقائل
ان يقول لم لا يقع الوجود حين اخذ من العلية المؤثرة المرجحة لا الحد الوجوب
فاذا حصل الوقت تم الاولوية الغير المنتهية الى حد الوجوب فوجد تلك
الاولوية المعلول بلا وجوب ولا ايجاب وح لا يشتمل الغرض المذكور لانه ح يكون
لان الاولوية غير شاملة للوقتين فلا يلزم الخلف المذكور تأمل **قوله**
وايضا الاولوية لا تنشأ الا من العلة التامة لان المراد بها جميع ما يتوقف
عليه الوجود فلا يلزم عدم الاولوية الغير المنتهية الى حد الوجوب بدون بعض
ما يتوقف عليه لانها المبحث هنا ولان المراد الاولوية المنتهية الى حد الوجوب
مع انه خلاف المتعارف لانه لا يلزم من فقد جزء من اجزائها كون العدم اولى

لان الاولوية قابلة للشدة والضعف بخلاف الوجوب مع ان المرجح لاختصاص
احد الوقتين بالوجود فليكن داخلا فيما بالاولوية وليكن جزء خيرا منها فلا يفيد
الغرض المذكور ولا ما عطف عليه من قوله وايضا تامل والجواب ان المراد بقوله
ان الاولوية لا تنشأ الا من العلة التامة ان الاولوية التي غير منتهية الى حد
الوجوب لا تنشأ الا مما يكفي فيها وهو علتها التامة فاذا انفق عن شيء كان غير
كاف في اصل الاولوية التي فرضنا حصولها به فاذا اختصاص احد الوقتين
لمرجح لم يوجد فيما الا من لم يكن العلة التامة للاولوية اي لما فرضناه كافيا لاصل الاولوية
كافيا لها لحصول الاولوية لا انه فقط ومعه المرجح هذا وقد قيل ان الاولوية لا تنشأ
من العلة التامة لكونها جزء منها المتقدم بها على الوجود لان الشيء ما لم يكن له الوجود
اولى لا يوجد لذلك بقال انتشاء من ساير الاجزاء للعلة التامة اي الاولوية
منشاء من باقي الاجزاء للعلة التامة لا منها والمعلول ينشأ من ساير الاجزاء
للعلة لا وحدها بل ومع الاولوية الناشية منها لكون العلة التامة المجموع
والجواب عما قد قيل ان العلة الامر الذي يتصف بالعلية بالنسبة الى المعلول
اي يتوقف وجوده عليه والعلة التامة مجموع امور يتوقف على كل واحد منها
وجود المعلول اي جميع ما يتوقف عليه وجود المعلول بحيث لا يكون شيء مما يتوقف
عليه الوجود الا وبدخل فيه ومعنى العلية التي يتصف بها جميع ما يتوقف عليه
وجود المعلول ان حقق فيها كون وجوده اولى بالقياس الى ذلك الجميع اما اولوية
منتهية الى حد الوجوب كما هو الحق او لا الى الوجوب كما نحن بصدد ابطاله فتلك
الاولوية بالقياس الى جميع ما يتوقف عليه مبداء وصف له وهو كونه موجبا ومرجحا
ومؤثرا وعلة للمعلول وبالقياس الى المعلول ايضا يكون مبداء وصف له وهو
كونه موجبا وواجبا من العلة ومترجحا بها ومتأثرا منها ومعلولا لها فان قلت
فعلى ما ذكرت يكون الاولوية متوسطا بين العلة والمعلول متأخرا عنها فكيف يتقدم

على المعلول مع انه متقدم عليه كما يظهر من قولنا كان وجود المعلول اولى فوجد فان
معناه كان وجوده اولى من علته فوجد فيكون الاولوية متأخرة بالقياس الى العلة
متقدمة على وجود المعلول اي وجب موجدا واثر فتاثر او رجح فترجح او اتصف
العلة بالعلية فالمعلول بالمعلولية وبهذا الذي قررنا اندفع اعتراض آخر في
مقام آخر وهو توهم انه اذا كان العلة موجبا والمعلول بسيطا جوهرا ولم يكن هناك
شرطا في التاثير ولا الة ولا مانع يكون العلة التامة عبارة عن الفاعل الموجب وحده
فاعترض عليه بانه لابد من وجوب سابق ايضا فتامل **قوله** لانه متى فقد جزء من
اجزائها كان العدم اولى وكون العدم اولى بفقد جزء من العلة التامة مبني على ان الشيء
لا يوجد ما لم يجب ولا يجب ما لم يوجد علته التامة ونحن الان بصدد اثباته فاشكل انه اذا
لم يجب الوجوب في الوجود يكفي وجود بعض اسباب الوجود في الوجود **قوله**
فاذا فرض ان اختصاص احد الوقتين لمرجح الخ ولئن كان هو خصوصية الوقت **قوله**
فالممكن الموجود وجوبان محيطان بوجوده وهما بالغير لان الاولى بالنظر الى
وجود العلة والثاني بالنظر الى وجود الممكن واخذه معه فلا ينافيان الامكان الذاتي
فان قيل لما ذكرتم من كون وجود الممكن مسبوقا بالوجوب لا يصح فيما بصدده من الفاعل
بالاختيار لان الوجوب ينافي الاختيار ومع ينتقض دليلكم قلنا انه لما كان الاختيار
من تمام العلة لم يتحقق الوجوب الا بعد تحقق الاختيار وكون المعلول واجبا
لا ينافي كونه مختارا بل يحققه **قوله** او بالعكس اي ينقلب الممتنع ممكنا
ان كان طلوعها عنه بحدوثها بعد ما لم يكن او ينقلب الواجب ممكنا ان كان طلوعها
عنه بحدوثهما بعد ما لم يكن ولم يذكر المص وهذا غلط ولذا لم يذكره لان
طلوع الواجب من الوجوب وحدوث الوجوب له محال بخلاف الممتنع فانه يمكن ان يحدث
له الوجوب لانه ليس تحصيلا للحاصل كما في حدوث الوجوب للواجب وفيه نظر
لان المفروض ليس حدوث الوجوب لها بعد ما لم يكن بل حدوث الامكان على ان

كونه محال لا ينافي كونه ممكن الآن الانقلاب ممتنع على أي وجه كان فالوجه أن يحمل
على الاكتفاء بانقلاب الممتنع ممكنا **قوله** فنقول حدوث الامكان لها واتصافها
به وانما فسر به لأن حدوث للامكان بمعنى وجوده مسبوقا بعدمه لا يجري
لجريان الكل صفة من قبل وجود الموصوف بها لا وجود له اصلا **قوله** والامكان
باعتبار وقوعه صفة لها ممكن بحدوثه بهذا الاعتبار ولا يتسلسل الى الغير فيكون
للامكان فيتسلسل الخ وفيه مناقشة لانه لا يلزم من اتصاف الشيء بصفة اعتبارية غير
موجودة سوى امر يقتضيه عدم وجود محدث للحادث بمعنى الوجود بعد العدم
ولو سلم أنه يلزم لاتصاف شيء بصفة اعتبارية امر يقتضيه لكنه يجوز ان يكون
اعتباريا ايضا فلا يلزم تسلسل الا في الاعتباريات **قوله** ونقول حدوثه للماهية
لا يتوقف على حادث آخر تسلسل وفيه انه لم لا يجوز ان يكون حدوث الامكان
بحدوث امر عدمي آخر وحدوثه ايضا بحدوث عدمي آخر الى غير ذلك غايته
انه تسلسل الاعدام **قوله** واذا لم يتوقف حدوثها على حادث آخر
واختصاصه الخ وفيه انه لا يلزم من انتفاء المرجح المخصوص هو الحادث انتفاء
جميع المرجحات **قوله** بلا مرجح هذا ابطل لانه يلزم خلاف المفروض لانا لا نم الغرض
كون الحدوث بمرجح **قوله** والحق ان الدعوى وهي ان الامكان الذي يقتضيه
ذات الممكن من حيث هي هي لازم لها يستحيل انفكاكها عنها اظهر من هذين الدليلين
لانها قضية بديهية يحكم بها صريح العقل بعد تجرد طرفيها على ما ينبغي وفي الدليلين
مناقشات لا يخفى على ذوي الفطانة فنقول لا نم ان الامكان باعتبار وقوعه صفة
للماهية ممكن لان الامكان انما يعتبر بالقياس الى الوجود الخارجي اي الاحتياج
فيه الى غيره سلمنا ان للامكان امكان لكن لا نسلم لزوم التسلسل لانقطاع
التسلسل بانقطاع اعتبار العقل سلمناه لكن لا نم ان حدوث الامكان واتصاف
الماهية به لو لم يكن لسبب يلزم جواز حدوث الحوادث الموجودة الشيء بعد عدمه

بلا سبب حتى يلزم نفي الصانع تم لان ذلك ليس وجود حادث مسبوق وجوده بعدمه
بلا سبب موجود موجد له بل اتصاف الماهية المعقولة بالامكان العقلي بعد ما لم يكن
متصفا به قلت هذا الا حصول امر عقلي من غير اقتضاء امر خارجي لذلك نعم
لا بد لذلك من سبب في نفس الامر وهو اعم من الخارج مطلقا ونقول في الدليل الثاني
لا نسلم انه ان يتوقف حدوث الامكان للماهية على حادث آخر يلزم التسلسل في
الحوادث الموجودة في الخارج وعلى تقدير تسليمه نمنع بطلانه في الحوادث
المتعاقبة كحركات الافلاك عند الحكيم ولو سلم فلا نم انه لو لم يكن لاجل اختصاص
بحادث يلزم التخصيص بلا مخصص لجواز كون التخصيص والترجيح بشيء آخر غير
الحادث المسبوق وجوده بعدمه كتعلقات الصفات مثلا **قوله**
لاستحالة ان يكون الحادث ازليا لان ازلية استحالة ازلية امكان وجود
الحادث فلا نم استحالة كون الامكان الذاتي بوجود الحادث ازليا غايته انه
يكون امكان وجوده في الازل ووجوده ليس فيه بل فيما لا يزال اما التوقفه
على شرط متجدد او على استعداد متجدد او على تجدد الارادة اي تعلقها
المختار على اختلاف مذهب المعتزلة والحكماء والاشاعرة ولا زالة استحالة
امكان ازلية وجود الحادث على معنى ان وجوده في الازل مستحيل لانتفاء
شرط وجوده او استعداد وجوده او تعلق ارادة المختار في الازل
على اختلاف مذهب المعتزلة والحكماء والاشاعرة فلا نم لزوم فيه ان كون امكانه
ازليا يجوز الامكان في الازل مع ان الوجود فيما لا يزال لا في الازل التوقفه
على شرط او استعداد او تعلق ارادة مختار لم يكن في الازل حتى يكون
الموقوف ايضا فيه نعم امكان الممكن لو كان في الازل يلزمه امكان
وجوده فيه نظرا الى ذاته الممكنة فيه وان لم يمكن نظرا الى توقف الوجود
بالفعل على شيء غير حاصل في الازل ولا امتناع في جواز وجود الحادث

لامر عقلي

في الازل نظرا الى ذاته وان لم يوجد فيه لانتفاء شرط وجوده بالفعل فيه فاللازم
بهذا المعنى غير مسلم الاستحالة فالحاصل ان الامكان تعقل للشيء بالقياس الى مفهوم
الوجود لا بالقياس الى كونه موجودا بالفعل فجاز ان يكون اتصافه بالوجود
بالفعل ممتنعا في الازل لانتفاء ما توقف هو عليه فيه ولكن كان هو ممكنا في الازل
بالنسبة الى مفهوم الوجود فالامكان صادق عن مفهوم الوجود في التعقل ومتقدم
على الوجود بالفعل قوله فقد ثبت الامكان لشيء بعد ما لم يكن له فلا يكون
لازما فلزم انقلاب الممتنع ممكنا اي لكن بعد ما امتنع قوله بعد امكانه
معنى بينه حال الحدوث وصدوره عن القادر فقد زال امكان الشيء
بعد ما كان حاصلا له فلا يكون لازما له فلزم انقلاب الممكن ممتنعا اي امتنع
بعد ما امكن قوله ومن المعلوم ان الاول اي ازلية الامكان لا يستلزم
الثاني اي امكان الازلية للوجود بجواز ان يكون وجود الشيء في الجملة ممكنا
امكانا مستمرا اما الحاصل ان الوجود المستمر لا يستلزم الوجود في الجملة
اي في خاص الازمنة فكذا الامكان المستمر للوجود المستمر لا يستلزم
الامكان في الجملة اي امكان الوجود في الجملة لا يستلزم امكان الوجود
المستمر وان استمر امكانه قوله ولنا فيه بحث وهو ان امكانه
لو كان مستمرا ازلا لما ... اعترض عليه بانه ذكر في تقرير البحث منقوض
بمثل الحركة والزمان من الاعراض السيالة الغير القارة اذ لها امكانات ازلية
مع ان شيئا منها بالنظر الى ذاته لا يجوز اتصافه بالوجود في جزء من اجزاء
الازل معا فضلا عن الجميع لان ذواتها غير قابلة للاستقرار والاستمرار
ونحن نقول اما الحركة والزمان فلا يرد ان نقضا عليه اصلا لانهم صرحوا بان
لكل منهما معنيين احدهما امر موجود مستمر غير منجز الا انه سيال
يقال له في الحركة الكون في الوسط وفي الزمان الآن السيال وثانيهما امر

موهوم ممتد يتخيل بسبب سيلان المعنى الاول يقال له في الحركة القطع كما حقق
في موضعه وشيء منهما لا يرد نقضا عليه اما الاول فلانه كان له امكانا ازليا كذلك
له امكان ازلية له يجوز نظرا الى ذاته اتصافه بالوجود في جميع اجزاء الازل
بمقابل الزمان وبعض فرد الحركة متصفة بالوجود بالفعل عندهم ازلا واما الثاني
فلانه ليس له امكان الوجود اصلا واما الفعل والانفعال فقد قرر المحقق الا
ستدلال على امتناع وجودها بان المؤثرية لو كانت صفة موجودة في
الخارج قائمة بذات المؤثر احتاجت الى ان يؤثر فيها المؤثر فيكون هناك
مؤثرية اخرى وننقل الكلام اليها وكذا المتأثرية بقبلك ولم يجب عنه هذا
وغيره في كلامه في مواضع يدل على انهما عنده غير موجودين كما هو مذهب متاخري
المحققين فلا يرد النقض بهما ايضا بقي ان يورد عليه الاصوات وكيفياتها سيما
الحروف الآنية حيث صرح المحقق بان الحروف الآنية ليس لها وجود الا في آن
حدوثها فيكون النقض بها عليه اقوى ووجه الدفع ان يقال لا يرد على كلامه شيء
مما ذكره لانه ادعى في قانون المناظرة لانه الآن بصدد دفع ما ذكره القوم في قولهم
ازلية الامكان غير مستلزمة لامكان الازلية جوابا عن التشكيك على قولهم
الامكان لازم الماهية الممكنة فهو بهذا يؤيد التشكيك فلم يتحقق بعد ازلية
امكان كل ممكن ولا شبهة ان ورود النقض موقوف على ثبوت ازلية امكان
الامر الغير القار فللمناظر ان يقول كما انه لا يجوز اتصاف الامر الغير القار بالوجود
في اجزاء الازل معا ليس له ايضا امكان مستمر فيها هنا ولكن لنا في كلامه بحث من وجه
آخر وهو ان ما اورده من المقدمات وتفريع بعضها على بعض غير تام لان كلمة في قوله
فاذا نظر الى ذاته من حيث هو لم يمتنع من اتصافه بالوجود في شيء منها بل ظاهره اتصافه
به في كل منها لا ابدا لا فقط بل ومعا ايضا الا ان يتكلم بالاتصاف بالوجود كما يدل
عليه قوله لا ابدا فقط ومعا ايضا على ما يظهر بالتأمل الصادق او بالمنع والجواب

فعلى الاول يصير حاصل المعنى انه لو انظر الى ذاته من حيث هو امكن اتصافه
بالوجود المستمر كما ذكره لكن لا يصح تفريع هذا المعنى على ما ذكره لان الامكان
هو جواز الوجود مطلقا فازليته لا يقتضي الا ثبوت ذلك الجواز في الاجزاء الازل
معا فيثبت في جميعها معا جواز ان يكون الممكن موجودا في الجملة وهذا لا ينافي ان
يكون ذاته ممتنعا عن قبول البقاء كما ان الجسم المعين يجوز كونه في هذا المكان
وفي ذلك الحيز لا يجوز مع انه لا يمكن كونه في مكانين معا وعلى الثاني يؤل المعنى
الى ان المنع في جزء من اجزاء الازل عن اتصافه بالوجود في الجملة منتف فيكون
عدم المنع وجواز الاتصاف بالوجود في الجملة مستمرين ثابتين في جميع الازل
معا ويصح تفريع هذا على ازلية الامكان لكن لا يصح ح قوله وجواز اتصافه
به في كل منها معا هو امكان اتصافه بالوجود المستمر بل هو امكان المستمر
للاتصاف بالوجود في الجملة فان قيل نختار الشق الثاني من الترديد ونجعل
المستمر امرا موصوفها صفة للامكان مجرورا صفة للوجود فنتضح المقدمات
والتفريعات باسرها قلنا هذا معنى ازلية الامكان بعينه فلا يحصل من سوق
المقدمات على طائل ولا يصح تفريع ازلية الامكان مستلزمة الامكان
الازلية على هذا **قوله** بل جاز اتصافه به في كل منها لا بد فقط الحاصل يكون
الوجود في وقت ما فقط اما ماضيا وحالا او مستقبلا ممكنا لا في جميعها فلا يلزم
قبول الوجود وعدم منعه في جميع الاوقات **قوله** وجواز اتصافه
به في كل منها معا هو امكان اتصافه بالوجود المستمر في جميع اجزاء الازل ولقائل
ان يقول جواز الاتصاف بالوجود في كل جزء من اجزاء الازل لا بدلا بل معا
ايضا ممنوع في الاعراض السيالة والحروف الآنية لامتناع وجودها في زمانين
فلم يلزم من استمرار امكان الوجود امكان استمرار الوجود كما ذكره الشريف
المحقق في بحثه والجواب عنه انا لما اجرينا النظر الى ذواتها من غير التفات
الى ما يغايرها بل ولا يلتفت ايضا الى ما يلزم ذواتها من ذواتها من امتناع استمرارها
لذواتها يمكن استمرار وجودها ح فيلزم من استمرار امكان وجودها امكان
استمرار وجودها كما ذكره الشارح المحقق وان لم يلزم من غير تجديد النظر الى
ذواتها وقطع النظر عن غيرها فان الكمال الحادث لذا الحد باعتبار الحدوث
يمتنع استمرار وجوده للزوم الخلف ح واما اذا اخذ ذات الحادث مع
قطع النظر عن وصف سبق العدم على وجوده يمكن استمرار وجوده بل
فانه ازلي الاقدام **قوله** فان قلت نحن ناخذ ذات الحادث لا وحده
بل مع الحدوث على انه قيد لا جزء فلا يكون الحدوث الا اعتباريا محضا حتى يلزم
استحالة الوجود **قوله** ونقول انه ممتنع في الازل مع استمرار امكانه
في الازل فلم يستلزم ازلية الامكان امكان ازلية وجود ذات الحادث وهو المطلوب
قوله فاذا اخذ ذات الحادث وحده او ذات المجموع فقد عرفت
حالهما من ان الاول ممكن في الازل نظرا الى ذاته والثاني محال في الازل نظرا
الى ذاته لاستحالة الحدوث الاعتباري سيما في الازل لان ما لا يمكن ان يكون
موجودا من الاعتباريات قد يكون له مانع واصل وهو كونه اعتباريا بامتناعها لذاته
عن الوجود وفي حصول الحدوث في الازل بعد كونه اعتباريا يمتنع الوجود
انقلاب الحقيقة لانه لو كان الحدوث في الازل لم يكن حادثا هف **قوله**
وان اخذ ذات الحادث مقيدا بقيد حتى لم يتصور هناك اي في الحادث
المأخوذ مع الحدوث امكان ذاتي فيما لا يزال مع الامتناع في الازل لانه لو حصل له
شيء يحصل من غيره لانه لو حصل من ذاته لم يمتنع في الازل ايضا ولا يجوز حصول
الامكان الذاتي من الغير لانه ليس لنا ممكن بالغير للزوم توارد العلتين على معلول
واحد فاندفع ما توهم من ان عدم الامكان بالغير لا ينافي تحققه بالذات بل ذلك عين
تحقق هذا فتأمل **قوله** امكان ذاتي لان الذاتي ما ثبت للذات مع قطع النظر

عما هو خارج عن الذات **قوله** لا يقال ليس لنا ممكن بالغير على قياس الواجب او الممتنع بالغير
وفيما فيه لان اقوى اللزومات كون الماهية مقتضيا للازم لاقتضاء ذاتيا كافيا
في لزومه مع انه من يشكك في لزوم الامكان للممكن بل يقول بجواز سلبه بعد ما لم يكن
له وبزواله عنه بعد ما كان فكيف يسلم انه شيء ما منه باقتضاء ذلك الممكن اياه
تماما بل نقول لا يكون طرفا الامكان ايضا ذاتيا بل غيريا نعم فيما ذكره الشارح
رجوع الى دعوى البديهة في لزوم الامكان وكونه ذاتيا للممكن كما ان الوجوب
والامتناع كذلك واما المشكك فانما يوقع الشك ويناظر مع ترجيح على الدعوى
والبحث بديهية فتامل **قوله** واما الامكان بالغير فلا يجوز عروضه للممكن
بالذات لان استواء طرفيه لما كان ثابتا له بالنظر الى ذاته لم يتصور ثبوته بواسطة
الغير والا توارد علتان على شيء واحد لا يقال اللازم توارد العلتين على البدل دون
الاجتماع وذلك جايز في الابتداء وان لم يجز في البقاء لانا نقول ذلك الشيء مقدم
على ما هو خارج عنه فاذا كان امكان الشيء لذاته لا يكون ثبوت الامكان له من غيره
او معه بالضرورة ما دام التوارد على سبيل الاجتماع او على التعاقب وكلاهما
محال **قوله** ولا عروضه للواجب او الممتنع والا لم يبق الوجوب او العدم
واجبا وانما لزم عدم بقاء الوجوب في الواجب واجبا على عروض الامكان له لغيره لان
معناه جواز العدم ومعنى الواجب امتناع العدم وهما نقيضان لان امتناع
العدم يستلزم عدم جواز العدم فلا يجتمعان في شيء واحد وكذا يلزم عدم بقاء
العدم واجبا في الممتنع من عروض الامكان له لان معنى الامكان جواز الوجود ومعنى
الامتناع وجوب العدم المستلزم عدم جوازه وهما نقيضان فلا يجتمعان في شيء
فاذا كان كل من الواجب والممتنع ممكنا بالغير يتوقف بقاء الوجود في الواجب وبقاء
العدم في الممتنع واجبا على عدم سبب الامكان الغيري العارض لهما فلا يكون
الوجود في الواجب والعدم في الممتنع لذاته لان ما بالذات لا يزول بالغير وفيه بحث

لان اجتماع النقيضين جايز باعتبارين وجهتين فلم لا يجوز بقاء الوجود والعدم
في الواجب والممتنع واجبا مع الامكان الغيري لف لا منافاة بين الذاتي والغيري
كما اذا كان الممكن المتساوي الطرفين ذاتا واجبا او ممتنعا بالغير وايضا كما
يبقى التساوي للممكن الى ذلك الممكن مع رجحان احد طرفيه الحاصل
الوجوب بالغير ولم يلزم اجتماع النقيضين فيه ولا زوال ما بالذات بالغير
ولا توقف ما بالذات بالغير على عدم سبب الوجوب وسبب الامتناع بالغير
فليكن كذلك في عروض الامكان للواجب والممتنع **قوله** هكذا ذكره الامام
الرازي الى آخره قال الحكيم المحقق نصير الطوسي هذا صلح من غير تراضي
الخصمين **قوله** فانهم استدلوا اولا على كون العالم حادثا حيث
الذين قالوا العالم حادث لانه لا يخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان وكل ما
لا يخلو عن الحوادث **قوله** واعلم ان القائل بان علة الحاجة هي الحدوث
وحده او مع الامكان حقق ان القديم لا يستند الى علة اصلا لا لحاجة انه يقول م
الى المؤثر قطعا لعدم العلة للحاجة او لعدم جزء العلة لها او لعدم شرط
العلتها **قوله** فان قلت منشأ الحال الاشاعرة زعموا ان العالمية
تستند الى العلم مع كونهما قديمين واعلم ان القديم في الاصطلاح مقابل
للحادث فيكون موصوفا لم يسبقه العدم والاحوال غير موصوفة فكيف يكون
العالمية مع العلم قديمة الا ان يحمل على التغليب اي تغليب العلم على العالمية
او يحمل القديم على معنى سلب الاولية مطلقا وان لم يكن موصوفا **قوله**
وكلها قديمة اي ازلية فلم يكن الازلية منافية للتعليل **قوله** والاول باطل
لانها ثابتة منهم بلا تردد وريب **قوله** وانت تعلم ان امثال هذه
الاعتذارات امور لفظية لا معنوية فانك تعلم ان سلب الاولية وعدم
الحدوث هو المانع من تأثير المؤثر لزوما بمعنى شيء غير شيء على ما هو المقدم لغة

وان تقدم الواجب
في الوجود او في الثبوت الاعم منه ح
تحصيل الحاصل سواء كان سلب الاولية

لازم من عدم تعليل صفاته تعالى بذاته لعدم حدوثها المحوج الى العلة عندهم فتعدد
الواجب بحسب اللغة محال والتنزيه عن تعدده ليس وان اعلى اصطلاح
الاشاعرة من كون التغاير والتعدد بمعنى جواز الانفكاك مسلوبا عن الصفة
مع الموصوف والكل مع الجزء قوله ويؤيد كلام الآمدي اي هذا
المنقول عن الطوسي يؤيد اعتراض الآمدي على الحكماء في نفيهم استناد القديم
الى المختار وليس مرادهم بالمختار ما يصح منه الفعل والترك بمعنى
عدم لزوم شيء منهما لذاته تعالى كما يقوله المتكلم بل مرادهم به من ان شاء ان يفعل
فعل وان شاء ان لا يفعل لم يفعل بمعنى لزوم مشية الفعل دائما وعدم مشية
الترك اصلا ولا تاييد فيه هذا بالنسبة الى اعتراضه على المتكلمين لانهم لم
يقولوا في اختياره تعالى بهذا المعنى قوله اي الطوسي مولانا نصير الدين
الطوسي في شرح الاشارات قوله من ان الحكماء متفقون على انه تعالى فاعل مختار
بمعنى ان شاء فعل وان شاء ترك لا بمعنى ما يصح منه الفعل والترك لان الفعل
منه فيض فلا يجوز تركه قوله فمقدم شرطية الفعل واقع دائما وهو
مشية الفعل قوله ومقدم شرطية الترك غير واقع دائما وهو مشية الترك
قوله ويدفعه اي يدفع ما جوزه الآمدي قوله من انا نعلم بالضرورة
ان القصد الى ايجاد الموجود محال لانه لا يستحيل القصد الى ايجاد الموجود بالعقد
قوله لانه يراد ببقاء الشيء على وجوده كما قال ارباب التجنيب قوله
فلا بد ان يكون موجودا حاصلا في ذلك الزمان فينتقل الكلام الى بقائه ويتسلسل
ويمكن دفعه بانه لا يلزم من وجوب طبيعة وجود جميع افراده وايضا يجوز ان يكون
بقاء البقاء نفسه وايضا هذا الوجه انما ينفي البقاء بمعنى استمرار الوجود
ولا ينفي البقاء بمعنى علة استمراره فانه لا يلزم له بقاء آخر بعد وجوده لا استمرار
لها قوله وقد يراد ببقاء الشيء على عدمه كما قال لعدم الرقيب قوله

لا لو كان زائدا عليه لكان وجوده قائما بالمعدوم وللملازمة قد منع عنه ان المعدوم
غير منحصر في العدم وبقاؤه بمعنى استمراره في الزمان الثاني فلا يلزم من زيادة بقاء
العدم بمعنى كون العدم في الزمان الثاني عليه كونه موجودا لجواز كونه معدوما
قائما بالعدم مغايرا له لا نفسه لان المعدوم لم ينحصر في العدم حتى يلزم ان لا
يكون الزائد عليه موجودا قوله فظهر ان الادلة تتعلق بالشيء حال بقائه
سواء كان موجودا او معدوما فيكون في تلك الحال محتاجا مستندا الى علة والا
لم يتعلق الادلة به قوله ثم ان ما ذكره الامام الرازي في ابطال استناد
القديم الى المؤثر موجب معارض بوجوه الاول ان العدم ينافي الوجود والمنافي
واعلم ان من لوازم الاسباب المعدة للاشياء ان لا تجامع وجودها وجود الاشياء
المعدة فيكون منافية لها مع انها لا بد منها في وجود الاشياء لا يمكن ان توجد
الاشياء بالفعل ما لم توجد ولم تعدم بالفعل فوجد المعدات مع كونها منافية
من حيث وجودها فقط وجود المعلولات والمسببات شرط لوجودها بمعنى توقف
وجود المسببات عليه وان لم يحصل وجود المسبب بوجود المعد فقط
ومنافي اللازم مناف للملزوم لان اللازم مساو للملزوم او اعم منه
وما لا يجامع وينافي احد المتساويين او الاعم لا يجامع المساوي الآخر
وينافيه والاخص قوله ضرورة ان شرط الشيء لا ينافيه واعلم ان هذا
لا يستدل بعدم كون عدم الشيء شرطا لوجوده على عدم سبق عدمه عليه
وتقدم الشيء على الآخر لا ينحصر في العلية ولا العلية في الشرطية لجواز كون
تقدم على الوجود للشيء زمانيا لعدم اجتماع العدم للشيء مع الوجود لاجل ذلك
السبق وان يكون ذاتيا وان يكون عدم الشيء بانتفاء وجوده متقدما عليه محتاجا
وجوده الى ارتفاعه وزواله قوله والمحوج الى العلة هو الامكان
لانا قد تنبهنا الى كون علة الحاجة الى المؤثر هو الامكان حيث وجدنا كسائر

القديم الى الموجب لانه لا حدوث في القديم حتى يحتاج الى العلة ولو كانت موجبا لا مختارا **قوله** والا لكان الحدوث معتبرا في الحاجة اليه وللقائل ان يقول اختصاص الحاجة الى المؤثر بالحادث لا يقتضي الا لزوم كون المحتاج الى المؤثر حادثا ولا يستلزم ذلك كون الحدوث معتبرا في علة الحاجة الى المؤثر غايته انه لا يتحقق علية الحاجة الى المؤثر الا عند كون الاشياء حادثا فجاز ان يلازم الحدوث علة الحاجة لا نفسها واما مع العلة فلا يلزم ان يكون والجواب ان لا علة اتفاقا غير الامكان والحدوث فاذا انتفى الحدوث ثبت علية الامكان وهو المطلوب **قوله** الرابع الواجب تعالى لو استجمع في الازل شرائط المؤثرية من القدرة والارادة وتعلقها وغير ذلك **قوله** وان لم يستجمع تلك الشرائط في الازل توقف تأثيره في اي اثر فرض على امر حادث معتبر في مؤثريته فننقل الكلام الى ذلك الحادث وتسلسل وللقائل ان يقول ان اردت انه يلزم التسلسل في الامور المترتبة المجتمعة في الوجود فلا نم لزومه لجواز ان يكون كل حادث شرط الآخر كما في الحركات الفلكية وان اردت انه يلزم التسلسل ولو في الامور المترتبة المتعاقبة فلا نم استحالته عندهم لانهم جوزوا ذلك في حركات الافلاك الا ان يقال نختار الثاني ويجعل دليل الحكيم الزاما لا برهانا فلا يلزم كونه معلوما مسلما عند الحكيم بل كونه مسلما عند الخصم يكفيه في الجدل معه وللقائل ان يقول ان للمتكلم ان يمنع المسلم عنده في مقام المنع على ان المتكلم مع الحكيم في جواز استناد القديم الى الموجب فالخصم لها هو الامام ولذا يلتزم التسلسل في الحوادث ونختار في الجواب ان التعلقات مجتمعة في الوجود بناء على ان كل سابق جزء اخير للعلة التامة لكل لاحق بخلاف حركات الافلاك فان الجزء الاخير في الحقيقة عدم كل سابق منها العدم بقاء اجزاء الحركة ويمكن الجواب بان ذلك الحادث تعلق الارادة ومعنى حدوثه كونه غير ازلي لا وجوده بعد العدم

وان التسلسل فيها غير محال لكونها اعتبارات ويمكن رده بانه وان كانت اعتبارات لكنها لا تنقطع بانقطاع اعتبار العقل كالامكان والحدوث والوجوب وغيرها ولا يمكن رده الى انه يجوز ان كون تعلقات الارادة متعاقبة فلا يجري برهان التطبيق في المتعاقبة لو كانت موجودات كحركات الافلاك عند الحكيم فضلا عن انه عندهم في المتعاقبة الاعتبارية لانا نقول لا يلزم ان يكون دليلهم برهانا بل يجوز ان يكون الزاما فتأمل ولا تغفل فان قيل للمتكلم ان يلتزم صحة التسلسل في المتعاقبة وان كان ذلك خلاف مذهبهم لكونهم ههنا في مقام المنع وقد قيل ان لا مذهب لمانع قلت للحكيم ايضا ان يمنع المقدمات المسلمة عندهم لو كانت جزءا من ادلة المتكلمين فيلزم ان لا يتضح اكثر ادلة المتكلمين وقد قيل ان اكثر ادلة المتكلمين الزامية ويمكن ان يقال ان اجزاء الحركة جزء اخير للاحق بطريان العدم عليها لكونها غير قارة فالجزء الاخير للعلة التامة للاحق هو العدم الطاري على السابق واما تعلق الارادة فالسابق منها جزء اخير للعلة التامة للاحق منها فيجتمع كلها في الوجود فتأمل **قوله** لما مر من استواء نسبتها اليه **قوله** هكذا اجاب الامام الرازي عن السؤال السابق والمعارضات والجواب كلها ذكرها الامام الرازي **قوله** لان دعوى الضرورة في محل الخلاف غير مسموعة نعم دعوى الضرورة في محل الخلاف فيما بين جمهور العقلاء غير مسموعة واما لو كان دعوى الضرورة من جمهور العقلاء لان المدعي لاستناد العدم الى الموجب القديم الحكماء باسرهم بل والمتكلمون ايضا غير ان الامام قال بما قال فيكون دعوى الضرورة مسموعة منهم بلا ريبة **قوله** والعالمية عندنا نفس العلم لا معللة به مع قدمها كما ادعيتموه نعم يتجه هذا على القائل بالحال يعني ان العالمية ليست نفس العلم عند القائل

بالحالمع انها معللة بدوامية بدوامه نفتقر استند القديم الى المؤثر على دائم فان قلت القديم
ما لا اول لوجوده والحال لا وجود له فلم يستند العدم على دائم ايضا الى المؤثر الا ان
يقال القديم ما لا اول لثبوته قلت قد علمت ان مثل ذلك اعتذار لفظي لا معنوي
تأمل ووجدانه قال فالجواب الخامس من المعارضات لم لا يجوز في صورة
استناد الوجود المستمر الى الوجوب المستمر لان القدم من عوارض الوجود
قوله ولقائل ان يقول كونه مسبوقا بالعدم متوقف على العدم فيلزم
من شرطية ذلك شرطية هذا ايضا ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون الشرط
في استناد الاثر الى المؤثر كون الاثر مسبوقا بالعدم اى مسبوقية المقيد بالعدم
شرطا بدون القيد اعني العدم كما ان التصور المقيد بعدم الحكم يكون شرطا للتصديق
الذي هو الحكم بدون ان يكون عدم الحكم شرطا له لا يقال لا يلزم من كون المقيد بالشيء
شرطا ان يكون قيده كذلك فافهم والجواب ان الشرط ههنا نفس المقيد من حيث انه
مقيد لا ذات المقيد بدون القيد فان كل وجود يكون من حيث انه مشروط بمسبوقية ذلك
الوجود بالعدم اي بعدمه فلا يتصور وجود ما بلا سبق عدمه عليه وسبق عدمه
لا يحصل بدون حصول عدمه قبل وجوده فيكون كل وجود حادثا مسبوقا بالعدم
وهو المطلوب قوله وما ذكرتم في البقاء الذي لا اول له مصادرة وفي غيره
لا يفيد يعني ان اردتم بقولكم الاثر حال البقاء ممكن ان الاثر القديم كذلك فهو مصادرة
على المطلوب الخ والجواب عنه انه لا يريد هذا المخصوص ولا ذاك المخصوص بل يريد
الاعم منهما فاير على كل منهما لا بد على الاعم منهما كما ذكروا في كل تقسيم انه يريد بالمورد
القسمة الاعم من الاقسام كلها لا واحدا منها وكذا قالوا الاحكام للخاصة بالخاص
لا يلزم طبيعة العام قوله فان الباقي الذي له اول قد يتصور فيه التأثير
ابتداء فيتصور دوامه ولقائل ان يقول عدم تصور ابتداء التأثير لا ينافيه
فان قلت المراد بعدم تصور عدم امكان اي عدم امكان اصل التأثير

في القديم قلت فهو المصادرة فانه الدعوى اولا انه لا معنى لامتناع استناد القديم
الى المؤثر الا عدم امكان تأثير المؤثر فيه قوله وعن الثالث ان العقل
بيداهته الخ وفيه نظر لانه لو كان عدم استناد القديم الى المؤثر بديهيا ولا
شك ان صفاته تعالى قديمة فان لم يكن مستندا الى مؤثر غيرها فلا بد من كون
وجوبها من ذاتها فيلزم تعدد الواجب لذاته قوله بان القديم الذي
هو مستمر الوجود في الازل لا يحتاج وفيه انه كما احتج عن قوله قد يحتاج المقدر
في البقاء بان دعوى الضرورة غير مسموعة في محل النزاع يجيب عن جواب
الثالث بان دعوى البديهة في محل النزاع غير مسموعة تأمل قوله
ولا يجب منه كون الحدوث شرطا للحاجة الخ وفيه انه انما يجب ذلك لاعتراف
الخصم بالحاجة الى المؤثر في الجملة فاذا لم يكن في القديم يجب ان يكون في الحادث
لانحصار الموجود فيهما وايضا على تقدير كون القديم الممكن غير محتاج الى المؤثر
لم يكن الامكان علة الحاجة اليه فيلزم ان يكون علة الحاجة اما الحدوث
لا لقائل بان علتها غيرهما اتفاقا قوله لا قد احتجنا الى ابطال اعتبار
الحدوث بما سبق من ان المراد ان الحدوث علة للحكم والتصديق بالحاجة فقط
قوله وههنا بحث وهو ان القديم لو لم يقبل التأثير اصلا لكان
قبوله موقوفا ولقائل ان يقول لا يلزم من عدم قبول القديم تأثير المؤثر توقف
قبوله التأثير على انتفاء القدم وانما يلزم ذلك لو كان عدم قبوله لقدمه وهو
ممنوع لجواز كون عدم قبوله التأثير لخصوصيات القدماء لا للوصف المشترك
بينها فيكون شرط التأثير انتفاء ذوات القدماء وخصوصياتها وانتفاء
خصوصياتها ليس عبارة عن الحدوث كانتفاء القدم فافهم قوله
على انتفاء العدم الذي هو الحدوث في الوجود لتوقف ذلك لانا يكون وجوده
ما انما كان عدمه لوجوب ارتفاع المانع في وجود الشيء وعدم العدم حدوث

لان العدم عدم مسبوقية الوجود بالعدم والحدوث مسبوقيته الا ان المدعى كون
الحدوث بمعنى الخروج من العدم الى الوجود علة الحاجة لا بمعنى مسبوقية الوجود
بالعدم وايضا غايته ان يلزم كون التاثير في الحادث ولا يلزم توقف عليه لجواز
التلازم بلا توقف بين امرين كمعلولي علة واحدة وايضا وجود كل واحد من احد
النقيضين لا يجامع وجود الاخر فيه ويلزم عدمه ولا يلزم من ذلك كونه معللا
بعدمه وان لم يوجد معه **قوله** فيكون شرطا بلا شبهة لانه اقل المراتب
قوله واما الجواب عن ذلك الابطال فقد عرفت ما فيه من ان الكلام في علة
الحاجة الى المؤثر لا في علة حكم العقل بالحاجة اليه كما سبق من المص فتدبر **قوله**
وعن الرابعة انا نختار ان الواجب مستجمع في الازل بشرايط الفاعلية لكنه فاعل مختار
فلذا خص الفعل الحادث وقت شاء وفيه ما فيه لان من المعلوم ان الاختيار من شرايط
الفاعلية في المختار وحينئذ ما فرض استجماع الفاعل بشرايطها في الازل فقد فرض
حصول الاختيار فيه وح يجب وجود الاثر فيه لكن الوجوب بالاختيار لا ينافي
الاختيار بل يحققه على ما قيل فيلزم قدم الاثر على تقدير الاستجماع وان كان الفاعل
مختارا فلا يصح قوله فلا يلزم قدم الاثر ح والجواب سلمنا ان الاختيار من شرايط الفاعلية عليه
في المختار وحاصل في الازل ومعه يجب الاثر لكن المختار اختيار في الازل وجود الاثر فيما
لا يزال لا في الازل حتى يلزم ما ذكرتم من قدم الاثر فيه على ان الوقت الذي اراد في
الازل وجود المعلول فيه شرط حادث له دخل في حدوث المعلول فيلزم ان لا يكون
جميع الشرايط المعتبرة في فاعلية الواجب حاصلا في الازل وقد فرضنا الاستجماع
بجميعها **قوله** لما يلزم ذلك ان لو كان موجبا بالذات وقد عرفت
ان الكلام على تقدير كونه موجبا ولستناد القديم الى الموجب **قوله**
لكن هذا الاستناد امر وهمي لا حقيقة في الخارج بل في الحقيقة تاثير العدم
في العدم عدم تاثير العلة في الوجود **قوله** وكلامنا في هذا الاستناد

لان القدم من عوارض الوجود دون القديم وفيه ان لزوم تحصيل الحاصل من استناد
القديم الى الموجب مبني على امتناع استناد المستمر الى المستمر فاذا جاز فيجاب
العدم بلا محذور جار في الوجود ايضا **قوله** واما المعتزلة فانكروا
اي القدماء منهم والا فالمتاخرون منهم انكروا الصفات كالحكماء معنى
قوله كذا قال الامام الرازي وفيه نظر ولانه قد مر الان ان القدم
من عوارض الوجود دون العدم **قوله** وايضا انما يلزم هذا من اثبت منهم
الحال دون من عداهم لانهم تابعون للحكماء في كون صفاته تعالى عين ذاته على نفي الصفات
له تع **قوله** والنصارى انما كفروا لما اثبتوا مع ذاته صفات له تعالى وصارت
ثلثة قديمة فمن بهذا لانه ينبغي على ذلك ان يقول ثلاثا **قوله** واما غير
ذلك تعالى وغيره محمول على ما فهم بحسب متعارف اللغة ولذا لم يكتف بذكر الذي
وقال وصفاته **قوله** لان ما سوى الله مخلوق وسوى محمول على ما فهم
بحسب اصطلاح الاشاعرة ولذا اكتفى بذكر الله تع **قوله** والاولى كما
في المحصل اثنان نحن اثنان فاعلان وايضا لو قال حيان عالمان بتقديم الاعم لكان
اولى **قوله** قال الامام الرازي كان غرضه ان يثبت له عرقا من المجوسية
قوله فيكون الحادث بالتفسير الثاني اعم منه بالتفسير الاول والقديم
بالتفسير الاول منه بالتفسير الثاني **قوله** الممكن لذاته غير مقتضي للوجود متعلق
بعدم الاقتضاء **قوله** وقد صرح بذلك بعض الفضلاء مولانا قطب الدين الرازي
قوله لكنه مشكل جدا فان العدم لا تقدم له بالذات على الوجود والا لكان
علة له وايضا يلزم من هذا التقرير ان يكون العدم للممكن من ذاته وليس كذلك فان
الممكن كما يكون وجوده من غيره يكون عدمه ايضا من غيره فلا يكون عدمه مستندا
الى ذاته فلا يتقدم على وجوده لكونه من ذات الممكن نعم عدم علة وجود الممكن
علة العدم الممكن وهو قبل وجود الممكن ولذلك يكون عدمه قبل وجوده لا لانه مقتضى

ذاته قوله او جزء لعلته ثبوتا وللشرط لانه جزء العلة التامة **قوله** ولا يتصور
ذلك في الممكنات المستمرة الوجود في الازل عندهم لا يقال تقدم العدم على الوجود
ذاتي لا زماني فلا يلزم ان يكون وجود الممكنات المستمرة الوجود مسبوقا بالعدم
بمعنى ان يكون معدوما في زمان ولا يكون موجودا فيه لان تقدم العدم ليس زمانيا
لانا نقول لو لم يكن تقدم العدم للممكن المستمر الوجود زمانيا بل ذاتيا بمعنى انه
لا يوجد زمان الا وجد فيه ذلك الممكن مع ان عدمه متقدم عليه ذاتا لا بزمان يلزم
اجتماع وجوده مع عدمه في الازل وهو محال فلا بد ان لا يجامع العدم الوجود
في زمان فيخلو ذلك الزمان عن الوجود **قوله** لكنه لا يوجب اقتضاء الممكن
لذاته العدم لان عدم اقتضاء الشيء ليس اقتضاء لعدم ذلك الشيء حتى يكون عدم
اقتضاء الوجود للممكن اقتضاء لعدم الوجود كما ان عدم اعتبار الشيء ليس اعتبار
العدم **قوله** لكنه منظور فيه لان غاية ما ذكروه في اثباته ان ارتفاع
الاول يستلزم ارتفاع الثاني من دون عكس لان ارتفاع ما بالذات مستلزم
لارتفاع الذات لا سبب لارتفاعه ولو كان ارتفاع الذات سببا لارتفاع
ما بالغير فلا يكون مثل ما تقدم الواحد على الاثنين **قوله** ولذا اعتبر تقدم
غير العدم وهو العلة كان الحدوث ذاتيا شاملا للممكنات باسرها اتفاقا نظرا
الى الدليل وان كان اعم بحسب المفهوم **قوله** ولولا ان الصحة العائدة الى
ذلك المتعدد وهي الامكان مغايرة للصحة العائدة الى القادر لكان هذا
تعليلا للشيء بنفسه وفيه انه ان اريد المغايرة الذاتية فغير مسلم لان اللازم
المغايرة في الجملة ولو اعتبارا الا يرى انهم يقولون البقاء ليس زائدا على الوجود
لانه عبارة عن الوجود في الزمان الثاني ونسبة الوجود الى الزمان الثاني معتبر
في البقاء دون الوجود ومع ذلك ليس مغايرا له زائدا عليه **قوله** وفي
المباحث المشرقية تقوية لما سبق من تعميم الحاجة **قوله** وتحقيق كلامهم

في هذا المقام ان الممكن ان كفى في صدوره عن الواجب نحو امكانه الذاتي فلا تنتهي لما
دام بدوامه لان الواجب تام في فاعليته لا قصور في فيضه لا بخل هناك ولا تفاوت
الا من جهة القابل فاذا فرض ان امكانه الذاتي كاف في قبول الفيض فيجب
لانه لو لم يتفاوت الامكان الذاتي بالقوة والضعف عندهم وكان لازما
لكل ماهية على السوية ولم يكن في فيض الفياض قصور ولا بخل فيه ولا تفاوت فيه
الا من جهة القابل فكيف يتفاوت قبول بعض الممكنات حيث لا يحتاج في فيض
الوجود عليه الى غير امكانه الذاتي وهو المصحح للمقدورية فان قلت المقدورات
الماهيات متخالفة فجاز ان يكون اختلافها في قبول الفيض بكفاية الامكان الذاتي
في بعضها دون بعض راجعا الى اختلاف ماهياتها دون الامكان المشترك بينهما المقتضي
عدم تفاوت قبولها الفيض قلنا فاذن يكون في بعض الماهيات استعداد
لقبول الفيض كالعقول العشرة المركبة من المادة والصورة فلا يلزم اثبات الهيولى
لاستعداد الفيض **قوله** فيكون ذلك الشرط الاخر لحادث داخلا في المجموع
لانه من جهة الحوادث المترتبة وقد اخذ مجموعها بحيث لا يشذ عنه شيء لا يقال
لم لا يجوز ان يكون الشرط لوجود سلسلة كل حادث داخلا في سلسلة
حادث آخر مثلا شرط وجود سلسلة هذا الحادث في المادة يكون حادثا في سلسلة
وجود ذلك الحادث فيها لما مر من ان كل حادث يتوقف على حادث آخر الى لا نهاية له
مباينة ولذلك الجميع لو كان شرط آخر لا يكون ذلك الشرط الا ما يكون حادثا
بعد الحادث المفروض له سلسلة لا يتناهى فلا يكون شرطا لما سبق على سابقه لو
لو كان حادثا قبله يكون من جملة ما يدخل في سلسلة الحادث المفروض فلا يكون
شرطا لها فتامل **قوله** فاذا قيل فلانه فلان كانت في العام الاولى له
ولقائل ان يقول انما انقطع السؤال لاجل تقييد بالاولى فلم يتصور القول
بان المأخوذ بالاول لم كان اول ولم يتأخر الآن بتقابل المطلوب في التقييد بالاول

لانا نقول لكل حادث وان كان شروط غير متناهية
لكنها في حادث فقد يكون جميع ما سبق عليه
في المادة الى لا نهاية له صح

تعيين امو الاول فى نفسه لا الضد بكونه اولا حتى لو تعين سنة خمسة وستة سنة
بعد معرفة تقدم سنة خمسة على سنة ستة لم يتجه ايضا السوال بانه لم قدم
سنة خمسة على سنة ستة **قوله** ويستحيل ان يكون وجود الشىء عارضا
لعدمه لان وجود الشىء قايم به حال وجوده به فلا يكون عارضا لعدمه لانه عدم
غيره فلا تقوم صفته بغيره ولو كان الغير صفته ايضا لا يقال انما استحال
ذلك لاستلزامه اجتماع النقيضين لوجوب اجتماع العارض بالمعروض
لان المحال اجتماع النقيضين فى محل مغاير لهما لا اجتماعهما مطلقا الا يرى
ان الوجود يتصف بالعدم وهما نقيضان نعم لا يجوز حمل احد النقيضين
على الآخر مواطأة واللازم فيما نحن فيه الحمل اشتقاقا لانا نقول لما قام وجوده
بعدمه وعدمه قايم به يكون وجوده ايضا قايما به فيلزم اجتماع النقيضين
فى محل مغاير لهما لانا نقول انما يلزم ذلك فيما اذا كان حمل شىء على شىء محمول
على الجزء بالمواطاة والمتقدم هنا محمول على العدم اشتقاقا الا يرى ان كل
جسم متوصف بما يتصف بنقيضه فان الجسم الاسود متصف بالسواد المتصف
بعدم الجسم لانه لا بد ان يكون العرض غير جسم ولا يلزم من ذلك كون الجسم ليس بجسم
ولا يلزم كونه ذو لا جسم فانه ذو سواد هو لا جسم فافهم واعرف **قوله**
ولا نفس عدمه لان العدم قبل الوجود كالعدم بعد الوجود فى كونه نفس العدم
اى تقدم عدم الحادث على وجوده ليس نفس ذلك اى نفس عدمه لان العدم
مطلقا كما يكون قبل يكون بعد ولا يكون القبل البعد وفيه انه لو كان تقدم
عدم الحادث على وجوده عبارة عن عدمه السابق لا زايدا عليه كما قيل
ان البقاء للوجود هو الوجود فى الزمان الثانى لا امر زايد على الوجود وان كان
زايدا على مطلقه حيث كان البقاء عبارة عن الوجود فى الزمان الثانى لا عن
مطلق الوجود ولا ينافى كون الوجود مطلقا تارة باقيا وتارة اخرى غير باق

ولا يلزم م

المتصف

كذلك هنا يكون تقدم الحادث يكون عدمه السابق وان كان عدمه مطلقا
قد يكون سابقا وقد يكون لاحقا فافهم **قوله** فاذن التقدم امر زايد
على وجود الحادث وعدمه موجود فى الخارج لانه نقيض اللاتقدم العدمى وقد
مر ما فيه الارتفاع النقيضين هو انتفاؤهما عن المحل لا ارتفاعهما فى نفسهما بمعنى
كونهما معدومين كالامتناع واللاامتناع **قوله** وكل موجود فله وحدة
فى الجملة ورد ذلك بان منع الكلية منتقض بما سيأتى من ان الكثير من حيث
هو كثير موجود وليس بواحد وفيه ان الكثير يعرض له الوحدة قطعا لكن
لا من حيث هو كثير بل من جهة اخرى فلا ينفك شىء من الكثير عن وحدة فلا ينتقض
به تلك الكلية **قوله** ذلك كل كثير الخ اى ذلك كل كثير من حيث تفصيله
لا يكون لها وحدة قطعا فتامل **قوله** تلنا المراد من عروض الواحد
للكثير انها عارضة لذات الكثير مع ملاحظة صفة الكثرة ولقايل ان نقول
لو كان عروض الوحدة للكثير بلا ملاحظة صفة الكثرة يلزم ان لا يكون الكثير
واحدا الا باعتبار حيثية الكثرة والكثرة عبارة عن التفصيل فيلزم عروض
الوحدة للكثير من حيث التفصيل وليس عروض الوحدة له باعتباره والجواب ان
عروض الوحدة على الكثير مع ملاحظة صفة الكثرة ليس معنى عروضها له من حيث
الكثرة فان الكثرة فى الثانى معتبر مع العروض وفى الاول لا بل يعقل عروض
الوحدة للكثير بدون ملاحظة الكثرة بناء على تضايفهما **قوله** وبعبارة
اخرى فذات الكثير من حيث التفصيل معروضة للكثرة ولما كان عروض الكثرة
لذات الكثير فى هذه العبارة من حيث يلاحظ تفصيله بل من حيث الاجمال لم يكن
مؤداها عين مؤدى العبارة الاولى لان عروض الوحدة فيها لذات الكثير من حيث
ملاحظة صفة الكثرة وليس هذا الا ملاحظته من حيث التفصيل **قوله**
ولا استحالة فى عروض المتقابلين يعنى فى صورة المتضايفين لا مطلقا فان

وانما يمتنع عروض الوحدة للكثرة بملاحظة الكثرة من حيث

حيثية الكثرة

غيرهما لا يمكن اجتماعهما وان اختلف الجهة **قوله** ولنا ان نقول الوحدة عارضة
للكثرة بالذات فان قلت لو كانت الوحدة عارضة للكثرة والكثرة اعتبارية
عن موصوفة لم يصح قوله كل ما له وحدة فله وجود فان للكثرة وحدة ولا وجود له
الا ان لها وجود بالعرض لوجود محلها اعني ذات الكثير اي كما جعلنا الكثير معروضا
للوحدة باعتبار وحدة عارضة اعني الكثرة يجعل الكثرة المعروضة للوحدة
معروضا للوجود باعتبار وجود معروضها اعني ذات الكثير فتأمل ولا تغفل عن
في الجملة في الموضعين اعني في كلتا الكليتين اعني قوله كل موجود له وحدة في الجملة وكل
ما له وحدة له وجود في الجملة **قوله** وللكثير بالعرض فثبت ان كل موجود
له وحدة باعتبار وان كان وجود الوحدة في بعض الموجودات لا بالاصالة بل تبعا
لكن المتبادر من قولهم كل موجود له وحدة ان يكون ذلك حقيقة لا مجازا وعرضا
الا ان يقال يندفع ذلك التبادر بقوله في الجملة في الموضعين فتأمل **قوله**
ويدل عليه ايضا ان الامور الكلية موصوفة بالوحدة دون التشخص وقد عرفت
ان الوحدة باعتبار تساوق الوجود باعتبار ومعلوم ان الكلي ليس وحدة خارجية وحدة
بل ذهنية ولازم ان الكلي ليس له تشخص ذهني فان قلت لان التشخص ولو ذهنيا
يمنع التعدد قلنا نعم لو كان كلية باعتبار التشخص الذهني وليس كذلك
فان الكلي الحاصل في الذهن المتشخص فيه كلية باعتبار شموله وتناوله للكثير
مع قطع النظر عما عرض له من التشخص الذهني فان التشخص الذهني وان كان مضافا
للكلي في الذهن لكنه لا يستلزم له العدم ملاحظة بعينه الا ان يقال كما لا تشخص
له بذلك الاعتبار لا وحدة له ايضا بالنسبة فان وحدته نظرا الى المفهوم نفسه
بعين الملاحظة صدقه على كثيرين فان الصدق على الكثير جهة كثرة لا جهة وحدة
ويمكن ان يقال ان كلا من الوحدة والتشخص الذهني مقارن للمفهوم الكلي مضافا حينئذ له
في الذهن بلا ريبة لكن لا بد من تجريد العقل التطرق في ملاحظة كونه كليا عن تشخص

ذهنا ولا يلزم تجريد التطرق في ملاحظة كونه كليا عن وحدته ذهنا فان وحدة المفهوم
لا ينافي اعتبار العقل كليته بخلاف تشخصه فانه ينافي كليته فهذا معنى قوله ان المفهوم
الكلي موصوف بالوحدة دون التشخص فافهم النكتة فانها ينفعك **قوله**
وايضا فالوجود يجامع الكثرة الخ فالوجود المجامع للكثرة غير الوحدة التي لا
يجامعها **قوله** فالكثير من حيث هو كثير وانما اعتبر في الكثير هذا القيد
اعني قوله من حيث هو كثير ليصح الحكم عليه بسلب الواحد عنه فان كل كثير يمكن
ان يعتبر من حيث هو جملة فيصدق عليه انه واحد **قوله** وليس هو
من الحيثية بواحد وذلك دليل التغاير لا يقال لم لا مساواة بينهما
كما ذكر سابقا لانا نقول يكفي في المساواة عدم خلو محل ما عنهما وكونهما من جهتين
ولا يكفي في الاتحاد الا وجودهما في جهة في كل شيء **قوله** فان تصور الوحدة
جزء من تصور وحدة المتصور بالضرورة والتصور السابق على التصور
الضروري اولى ان يكون ضروريا لكن ان اراد ان تصور وحدته بالكنه متصور
بالضرورة ممنوع وان اراد بالوجه فمسلم ولكن لا يفيد لان المراد بداهة
الوحدة بالكنه وهي غير لازمة **قوله** وايضا فان كل احد يعلم انه واحد
بلا كسب منه ان اراد ان حقيقة الوحدة بالكنه بديهية فما ذكره من التصديق
البديهي لا يستلزمه وان اراد ان تصورها بوجه ما بديهي فلا نزاع فيه ولا يلزم
منه بداهة حقيقتها **قوله** وايضا لا فرق بين وحدته لا وبين لا وحدة له
وقد عرفت اجوبتها ايضا اما جواب الاول فبالمنع كون الوحدة جزءا من الواحد
الموجود فانه ان اراد بالواحد معروض الوحدة فليست الوحدة جزءا منه وان
اراد بالوحدة ما يدخل فيه الوحدة فلا نسلم من يقول بكون الوحدة عرضية وجودية
فان عدم الجزء يستلزم عدم الكل واما الجواب عن الثاني فمنع عدم تحقق
العرضي الا باعتبار العقل فان عرضية الشيء لا يستلزم كونه اعتباريا محضا

لم لا يجوز ان يتحد ذاتا ويختلفا اعتبارا فالبديهي الحاصل بعلم الوحدة والا ينافي الاتحاد بالذات صح

لجواز كون الشيء معدوما في الخارج ويكون ثابتا في نفس الامر فانا نعم من الخارج واما الجواب
عن الثالث فلان يمنع عدم كون النقيضين عدميين في انفسهما كالامتناع واللا
امتناع واما الجواب عن الرابع فبثبوت الفرق بين وحدته لا وبين لا وحدة له
فان وحدته لا موجبة معدولة ولا وحدة له سالبة **قوله** وقس عليها
حال الكثرة فنقل الكثرة صفة من الكثير الموجود في الخارج فيكون موجودة فيه وايضا
لو كانت عدمية لم يتحقق الا باعتبار العقل فلا يكون الكثير كثيرا في نفسه وايضا
الكثرة نقيض اللاكثرة العدمية فيكون عدمية وايضا لا فرق بين كثرته
لا وبين لا كثرة له **قوله** وايضا يمكن اجراء الدليلين فيهما بان يقال لو وجدت
الكثرة لشاركت ساير الموجودات في الوجود وامتازت عنه بخصوصية
فتكثرت الكثرة لكونها مركبة من كثرة اعني ما به الاشتراك وما به الامتياز
لا بان يقال لو وجدت الكثرة لشاركت ساير الموجودات في الكثرة وامتازت
عنه بخصوصية فللكثرة كثرة اخرى لانا نمنع لزوم كون الكثرة مشاركة
في الكثرة لساير الموجودات من كونها موجودة كما يلزم ذلك من كون الوحدة موجودة
لان الوجود ما لزم الوحدة لا ما لزم الكثرة وبان يقال لو كانت الكثرة موجودة
لتوقف انضمامها الى الماهية على كونها كثرة لامتناع عروض الكثرة للمتصف
بالوحدة وعبارة الامكان في الاجزاء للاحتياج الى تغيير بعض مقدمات الدليل
الاول فيما اذا اجري في الكثرة كما صورنا لك فلا تغفل **قوله** وقد يقال
جوابهما اما جواب الاول فبمنع ان يقال لا يلزم من كون الوحدة موجودة التسلسل
لجواز كون بعض الوحدات اعتبارية وايضا يجوز ان يكون وحدة الوحدة عين
الوحدة واما الجواب عن الثاني فبان يقال الوحدة وكذا نظايرها قائمة بالماهية
المتصفة بها او بنقيضها **قوله** والجواب عنه ما سبق هناك بعينه
ومنع انا لا نسلم انه لو كانت الوحدة عدمية غير موجودة في الخارج لكان

بحيث يحتاج الى الالتيام

عدميا وانما يلزم ذلك لو كان العدمي بمعنى العدم او مستلزما له وهو ممنوع لان
العدمي يقابل الوجودي كما ان العدم يقابل الوجود فلو كان العدمي عدما لكان الوجودي
وجودا وليس كذلك بل المراد بالوجودي ما يكون ثبوته لموصوفه بوجوده له في
الخارج نحو السواد القايم بالجسم فان ثبوته انما هو بوجوده له لا ان يكون ذلك
اي ثبوته لموصوفه باعتبار وجودهما في العقل واتصافه به فيه كالجنسية
القايمة بالجسم لان ليست الجنسية موجودة في الخارج قايمة به فيه بل ثبوتها له
واتصافه بها انما هو في الذهن **قوله** وليس الحال في الوحدة والكثرة
كذلك لان موضوع الوحدة جزء لموضوع الكثرة هذا انما يتم في الكثرة المركبة
من الوحدات العارضة لما اجتمع من الاحاد التي كل منها واحد والمجموع كثير
ولا يتم في الوحدة العارضة لموضوع الكثرة **قوله** والوحدة مقومة
للكثرة لان عدم الشيء ينافيه لا يكون مقومة **قوله** وانما جعل التقدم
اللازم حيث قال لان الوحدة متقدمة متداخلة **قوله** بخلاف القسمين الباقيين
اي العدم والملكة والايجاب والسلب **قوله** وكذا نعقل الايجاب متقدما
على تعقل السلب وكذلك تقدمها بالتقويم لا بالتقدم اللازم له كما نقلناه
اعني التضايف والتضاد **قوله** ولما لم يكن بين ذلك الوحدة والكثرة
شيء من الاقسام الاربعة التي **قوله** بل الحق ان الوجوه المذكورة تدل على عدم
التقابل الذاتي بين الوحدة المقومة للكثرة وبينها ولا يدل على عدم التقابل
الذاتي بين الكثرة والوحدة العارضة لموصوفها كوحدة العشرة والالف
لا كوحدة جزء العشرة وجزء الالف فانها مقومة للعشرة والالف **قوله**
فان الواحد اي الوحدة مكيال للعدد وعاد له بمعنى انه اذا اسقطت
الوحدة منه مرة بعد اخرى فني بالكلية والعدد مكيل بالوحدة ومعدود بها
والشيء من حيث انه مكيال لا يكون مكيلا او بالعكس وهذا الكلام انما يدل على

كون التقابل بالعرض بين الوحدة المقومة للكثرة وبينها ولا يدل على كون التقابل بالعرض
بين الوحدة والكثرة العارضين على موضوع واحد كالعشرة الواحدة مثلا فافهم
قوله قلت هذا على تقدير صحته في الواحدة لا يتاتى في الكثرة لان
حقيقتها مركبة من الوحدات لان مفهوم الكثرة مركب من مفهوم الوحدات ولا
شك ان الانقسام وعدم الانقسام على ذلك مفهوم الوحدة والكثرة لا ذاتهما
فتامل والجواب ان حقيقة الكثرة لما كانت مركبة من ذوات الوحدات وهي
الوحدات يكون مفهومها الذاتي عدم الانقسام وهذا الجواب انما يتاتى لو انحصر
صدق الشيء على ما صدق عليه من افراده على كونه ذاتيا له بحول كونه عارضا بل اللازم
ذلك عند التردد لكونها اقل مرتبة الصدق والجواب عنه ما سياتي من الشارح
وقد اشار اليه ههنا من ان مقصود القوم بيان عدم المقابلة الذاتية
بين حقيقة الوحدة وبين حقيقة الكثرة لا بين ما صدقا عليه قوله
فهو تقابل بالتضايف واعلم ان تقابل التضايف انما هو بين امرين وجوديين لا يكون
تعقل احدهما بالقياس الى الآخر فاذا كان بين الوحدة والكثرة المجتمعتان في
موضوع واحد تضايف لزم وجود حقيقة الوحدة وكون المذكور في تعريفها
من كون الشيء بحيث لا ينقسم او من عدم الانقسام تابعا لحقيقة الوحدة
باعتراف المص فلم يستقم قوله ولم يثبت ذلك قوله لا ابطال الوحدة
لو طرأت لا تفني الكثرة بالذات بل يبطل الوحدات المقومة لها ثم يلزم من
ابطالها ابطال الكثرة بالعرض ومن شان الضد ان يبطل ضده بالذات لا
بالعرض لانا نقول ابطال الوحدات المقومة عين ابطال الكثرة لان رفع الجزء
هو رفع الكل بعينه فيه بحث لان رفع الشيء بالذات رفعه وسلبه واما
ضده فانما يرفع بواسطة لشانه من رفعه ولهذا قيل ان تقابل السلب والا
يجاب اقوى من ساير اقسام التقابل لكون التقابل بينهما بالذات وفي غيرهما

بالواسطة

بالواسطة قوله بقي ههنا بحث وهو ظاهر ان الوحدة على موضوع الكثرة
انما يتوهم لو اجتمعت اشياء متعددة بحيث يحصل منها شيء واحد وتحقيق
الشارح المحقق ان اجزاء العشرة من حيث ملاحظة الكثرة موضوع الوحدة
وبعينه ملاحظتها موضوع الكثرة وبعبارة اخرى انها من حيث الاجمال
موضوع الوحدة ومن حيث التفصيل موضوع الكثرة وسبق ايضا ان ذلك
الكثير موضوع للوحدة والكثرة كيلا يلزم موجود بلا وحدة فان قيل هو من حيث
الاجمال غيره من حيث التفصيل فليس الموضوع لهما واحدا قلنا مسلم تغايرهما
اعتبارا عقليا لا وجودا خارجيا لان الاجمال والتفصيل بحسب العقل فلا
ينافي ذلك وحدة موضوعهما بحسب الذات وهو المقصود من ظهور ان الوحدة
على موضوع الكثرة قوله فلا اتحاد في الموضوع ايضا لان موضوع
الكثرة هو ذلك الزايل ومعروض الوحدة هو هذا الحادث الخ لا يقال
ان هيولى الماء باقية في الحالين بعينها وقد اتصف في احديهما بالكثرة وفي الاخرى
بالوحدة فلذلك في اتحاد هما محلا لانا نقول تلك الهيولى عندهم ليست
واحدة في حد ذاتها اذ لم يبق مع الكثرة ولا كثرة بل انما تتصف بهما بالعرض
وعلى سبيل التبع للصورة الحالة فيها فالموصوف الحقيقي الذي حل فيه الوحدة
والكثرة هو الصورة لا الهيولى قوله هذا هو مقصد القوم في هذا
المقام لان بين مفهومي تعريفهما تقابل بالذات او بالعرض فلم يستقم
قول المص لم يثبت كون الوحدة والكثرة لم يتبعهما ذلك المذكور في تعريفهما
ولم يوجد في كلامهم ما يدل على ذلك قوله وانما يكونان متقابلين بالذات
لو انتسبهما العقل الى شيء واحد وحكم بان حصول احدهما فيه مانع من حصول
الآخر فتامل لي في اندفاع ما ذكره المتصلف فانه لو كان حقيقة الوحدة
مقومة بحقيقة الكثرة كيف يتباعدان غاية التباعد فان مقوم الشيء

لا بحسب الخارج م

لاباعن فضلاء غايش وانه كيف لا يوجب امتناع تقوم احد الضدين
بالآخر واحد مما ينفي الآخر والمقوم للشيء لا ينفيه بل يحققه ولان الوحدة
المبطلة للكثرة وان لم يكن مقومة لكنها مقومة لكثرة مركبة من وحدات
كل واحدة منها مبطلة لكثرة مخصوصة تخصه احدهما مقومة للآخر فليس
بينهما تقابل ولان الوحدة المبطلة للكثرة ليس لهما موضوع واحد لا على تقدير
بقائهما ولا على تقدير زوال موضوع احدهما ولان عدم اشتراط الوحدة
الشخصية لخصوص موضوع الضدين باطل قطعا لاشتراط الموضوع الواحد
في المتقابلين مطلقا خصوصا في الضدين اللذين هما اقوى المتقابلين واشدهما
عنادا على قول والى ما ذكرنا الحمهنا اشار الشارح بقوله ايضا حيث قال
وهو ايضا مردود مشيرا به الى الزعم وبايضا الى ما قبله **قوله**
فذلك للاختلاف بها باللوازم كالصمم وهو كون العدد بحيث لا يحصل من ضرب
العدد في نفسه كالخمسة **قوله** والمنطقية وهي كون العدد بحيث
يحصل من ضرب العدد في نفسه كالاربعة **قوله** والتركيب وهو
كون العدد بحيث لا يعده الا الواحد كالثلثة **قوله** لان اشتمال تلك
الاعداد على الوحدات لا يفيد ترجيحا لتركب العشرة كالخمسة والخمسة
مثلا **قوله** وانه اى الواحد بالشخص كثير له جهة واحدة الى آخره يقول
الواحد بالشخص واحد له جهة كثرة لانه واحد في نفسه كثير باعتبار
صدقه على كثيرين **قوله** واما الواحد بالشخص فان لم يقبل القسمة
الى الاجزاء اصلا فهو الواحد الحقيقي اندرج هذا القسم فيما لا ينقسم بحسب
الجزئيات لانه في انقسامه بحسب الاجزاء فلا يرد ان ما ينقسم لا يندرج
فيما لا ينقسم لاختلاف جهة الانقسام وعدمه **قوله** وان قبل
الواحد بالشخص القسمة فاما ان ينقسم الى اجزاء مقدارية وانما قيدنا

الاجزاء بالمقدارية ليدخل الوحدة والنقطة الشخصيان والمفارق
الشخص فيما لا ينقسم على تقدير كون التشخص جزءا للاشخاص ويدخل الآخران
ايضا على تركبهما من الاجزاء المحمول فان النقطة يجوز تركبها من الجنس والفصل
وان كانت بسيطة في الخارج والمفارق مركب منهما كما هو المشهور **قوله**
فان كان قبوله القسمة لذاته الى تلك الاجزاء فهو المقدار الشخصي اي
الكم المتصل في ذاته باقسامه **قوله** او لما يحل في المقدار كالالوان العارضة
للسطوح **قوله** لجهة الوحدة فيه اما ذاتية للكثرة اي غير خارجة
منها فان الزائي بالبيس بخارج ليندرج فيه تمام الماهية ولو فسر بالجزء
لا يندرج **قوله** فاما تمام ماهيتها وهو الواحد بالنوع وفيه مسامحة
لان ذلك الضمير عايدا الى الواحد لا بالشخص وهو الذي لا يمنع تصور
من الشركة ولا شك انه كلي نوع او جنس او فصل او خاصة او عرض عام فيكون
واحدا نوعيا او جنسيا او فصليا او خاصيا او عرضيا عاميا وافرادها
واحدا بالنوع او بالجنس او بالفصل او بالخاصة او بالعرض العام والحاصل
ان كان الكلام في افراد نوع بان فيها جهة وحدة وجهة كثرة وكذا في افراد بقية
تلك المفهومات باقي الكليات بكون الكثرة في نفسها والوحدة فيما صدق عليها
من المفهومات الكلية وتتصف هي اعني الافراد بوحدة تلك المفهومات
الكلية فيقال تلك الافراد واحدة فيما صدق عليه من المفهوم الكلي كما يقال
افراد الانسان واحد في الانسان ويقال لها واحد بالنوع وللانسان
واحد نوعي ويقال لها افراد الحيوان واحد في الحيوان ويقال واحد بالجنس
وللحيوان واحد جنسي وان كان الكلام في تلك المفهومات بان فيها جهة
وحدة وجهة كثرة بكون وحدتها في نفسها وكثرتها في جزئياتها مما صدقت
هي عليها فيكون تلك المفهومات ان كان نوعا واحدا نوعيا وان كان جنسا واحدا

جنسيا او فرضهما واحدا بالنوع واحدا بالجنس وكذا الكلام فى البواقى **قوله**
ولن اعتبرت بين النسبتين فى كونهما نسبة كانت جهة الوحدة ح مقومة لجهة
الكثرة او عارضة لها ولن اعتبر اتحاد النسبتين الخ على القول بكون النسبة
جنسا للنسب كانت مقومة وعلى تقدير كونها عارضة للنسب السبع كانت
عارضة **قوله** لان جنس الشىء ما هية له مقولة عليه فى جواب ما هو
بحسب الشركة دون الفصل عى الحد شيان فى الفصل الحد فى النوع والجنس
ايضا وهو ظاهر وليس يلزم انهما اذا اتحدا نوعا وجب ان يتحدا فصلا كما فى
افراد النوع البسيط ولا انهما اذا اتحدا جنسا وجب ان يتحدا فصلا كما
فى نوعين حقيقيين تحت جنس قريب بسيط ويجوز ان يتحدا شيان
نوعا وجنسا ولن يتحدا نوعا لا جنسا وبالعكس فلا التلازم بين الوحدة
النوعية والجنسية **قوله** والواحد بالمرد ذلك اولى من الواحد بالم
عرضى الخ والواحد بالعرض الخاص اولى من الواحد بالعرض العام **قوله**
ولابد فى الغيرين من التمايز وذلك لاختصاص ما يكون طرفاه عدميين
لانه لاشك فى التمايز بين الوجود والعدم فلا يلزم كون الغيريين موجودين
قوله فان قلت اليس قد مر ان الاعدام متمايزة عند المتكلمين
النافين للوجود الذهنى لان اثبات الوجود الذهنى يبتنى على عدم التمايز
بين الاعدام فانهم اثما ايزت يصح الحكم الايجابى عليها **قوله** ولابد
فى الغيرين من التمايز يجب له صدق عليه فتدبر وقد سبق ان عدم الشرط
لا ينافيه وكذا عدم الضد يصح وجود الضد الآخر لا عدم غير الضد
وعدم العلة يوجب عدم المعلول وعدم غير العلة لا يوجب عدم
المعلول ولاشك ان الحكم فى كل من على ما صدقت هذه المفهومات عليه لا
على هذه المفهومات حتى يلزم الامتياز بين تلك المفهومات لا بين ما صدقت

ينافى وجود المشروط وعدم
غير الشرط صح

بى عليها من الافراد فاذا كانت تلك المفهومات عنوانا للحكم على افرادها كان اللازم
امتياز الافراد الا ان يقال فقد لزم امتياز افراد عدم الشرط عن افراد عدم
غير الشرط بان يصدق على احدهما مفهوم عدم الشرط وعلى الآخر مفهوم
عدم غير الشرط فقد آل الفرق الى الفرق بحسب المفهوم دون الفرق بحسب
الهوية الشخصية وبان يصدق على احدهما انه ينافى وجود المشروط
وعلى الآخر انه لا ينافيه وهذا ايضا فرق بصدق المفهومين لا بالهوية
الشخصية **قوله** لانه لا يجوز الانفكاك بينهما من الجانبين فانه
ولن جاز انفكاك الكل عن الجزء فى العدم بان يوجد الجزء ويعدم الكل وكذا
انفكاك الموصوف عن الصفة بان يعدم الصفة ويوجد الموصوف لكن
لا يجوز انفكاك عن الكل فى العدم بان يوجد الكل ويعدم الجزء لعدم تصور
وجود الكل مع عدم الجزء ولا انفكاك الصفة عن الموصوف فى العدم بان
يعدم الموصوف ويوجد الصفة لامتناع وجود الصفة بدون وجود
الموصوف لامتناع قيام المعانى بذواتها بل انما قيامها بالاعيان **قوله**
وكان الشيخ الاشعرى قد عرف الغيرين بانهما موجودان يصح عدم
احدهما مع وجود الآخر وهذا التعريف يشعر بان المعتبر جواز
الانفكاك من جانب واحد لا من جانبين لانه قال يصح عدم احدهما
مع وجود الآخر ولم يقل يصح عدم كل منهما مع وجود الآخر فافهم
قوله فاعترض عليه بانا اذا فرضنا جسمين قديمين
كانا متغايرين بالضرورة وان اعترض بفرض جوهرين مجردين قديمين
كان ذلك التفسير غير متناول لهما فى التعريف فيكون التعريف منقوضا
فان اجيب بان وجود المجردات محال عند الشيخ قلنا فكذا وجود
الجسمين القديمين والحق ان النقض المذكور فى الكتاب لا يندفع بالنفى

السابق فلا احتاج الى التغير له المعرف لا ينتقض بالمفروضات بل بالامور المحققة المحللة بالطرد والعكس **قوله** فلو كان الجزء غير الكل لما كان لكان الخمسة غير العشرة وقد انكر غير العشرة حيث قال ليس له على غير العشرة فيلزم ان لا يحكم عليه بخمسة فانه منكر غير مقر به وقد حكم بالخمسة فعلم ان الخمسة ليست غير العشرة وللمقابل ان يقول كما ان العشرة مركبة من خمسة وخمسة كذلك من واحد وتسعة واثنين وثمانية وثلثة وسبعة واربعة وستة وكل من هذه الاعداد ليس غير العشرة كالخمسة فلم تعين الحكم على المقر بالخمسة دون ساير الاعداد ليس غير فان اعتبر الكامل من اجزاء العشرة فهو التسعة لاشتماله على باقي اجزاء العشرة وان اعتبر الاقل المتيقن من اجزاء العشرة فهو الواحد فينبغي ان يحكم على المقر بتسعة او بواحد لرجحان في كل منها بوجه غير وجه الآخر **قوله** ومنها ما هي غيره وهي كل صفة امكن مفارقتها الخ فانه لا ايجاد للحوادث في الازل ولا ترزيق فيه **قوله** وغير ذلك من الصفات النفسية اي الذاتية المقابلة للفعلية **قوله** وعلى هذا فتلك الصفات النفسانية الخ اعلم انه يعرف الصفة النفسية بما لا يحتاج وصف الشيء به الى تعقل امر زايد عليه كالانسانية والحقيقة والوجود والشيئية للانسان وبما يدل على الذات دون معنى زايد عليها وشيء من العبارتين لا يتناول العلم والقدرة والارادة واما تفسيرها بما لا يصح توهم ارتفاعه عن الذات ولا كذلك بينا وليها لكن القايل به بناء على الحال وهذه صفات موجودة والشيخ لا يقول بالحال **قوله** وفي الحيز ايضا لانه ليسا بمتحيزين لانهما ليسا من قبيل الاعيان بل من قبيل المعاني **قوله** لان النسب والاضافات امور اعتبارية لا وجود لها عندهم وفيه انه ان اريد به السلب الكلي فلا يصح لانهم

يقوله

يقولون بوجود الاين من النسب وقد صرح به اصبهاني وان اريد به رفع الايجاب الكلي فهو سلب جزئي فلا ينافي وجود بعض النسب ويكون ما نحن فيه منها **قوله** لكن يرد عليهم الباري مع العالم وحاصل الايراد بالباري مع العالم انهما غيران مع ان الغيرين ما يجوز الانفكاك بينهما في عدم او حيز وههنا يمتنع الانفكاك بينهما في كل من العدم والحيز لامتناع عدمه تعالى وتحيزه تعالى **قوله** ولذلك يحتاج في وجود الباري الخ وهذا الاحتياج يدل على ان الباري لا يعلم بدون ان يعلم العالم فلم يجز الانفكاك من الجانبين في التعقل وما لزم ان لا يكونا غيرين مع انهما غيران فان ما لا يعلم بداهة يعلم اما بالبرهان اللمي او بالبرهان الاني ولا يتصور في حقه تعالى البرهان اللمي لانه استدلال من العلة على المعلول ولا علة له تعالى فتعين الاستدلال عليه تعالى بالبرهان الاني وهو الاستدلال بالاثر وهو الصانع ويمكن الجواب بان المراد من التعقل اعم من التصديق بالوجود وعدمه ومن التصور الخالي عن التصديق بدون تصور المصنوع اما بداهة ظاهر ان لم يكن بالكنه ولو كان بالكنه فعلى ان يكون النظري بالقياس الى عموم الناس ضروريا بالنسبة الى بعضهم واما نظرا فلجواز ان يوصل الى الكنه المرسوم بعض المرسوم وان لم يكن الرسم طريقا كليا الى الكنه **قوله** واما ان اراد في التعريف قيد في عدم او حيز فلا صحة لهذا الجواب قبل اصلح من المقاصد ولا يرد ما ذكر من عدم صحة هذا الجواب لان المراد بجواز الانفكاك تعقلا ان يوضع قيد التعقل موضع قيدي في حيز او عدم لمعنى التعريف الغيران موجودان جاز انفكاكهما تعقلا هذا كلامه اقول هذا توجيه لما نقله المصنف صلاحا له بما لا يرضى به فانه بعد ما اعتبر في تعريف الغيرين قيدي الحيز والعدم اورد عليه الباري مع العالم بانه لا انفكاك للعالم عن الباري لا في العدم ولا في الحيز لاستحالتهما عليه تعالى ونقل جواب الآمدي عنه بانه ينفك الباري عن الباري

بان يوجد موجود بدونه وبنفك العالم عن الباري بان يتحيز العالم بدونه تعالى فزيفه
بانه لا اكتفاء بجواز الانفكاك في احدهما اي في العدم او الحيز من جانب واحد بل
لابد من الانفكاك من الجانبين اما في العدم او في الحيز فقال فقيل في الجواب عن الايراد
اي قيل في جوابه بعد ما جرى اجرى فعلم ان الجواب بحمل الانفكاك على الانفكاك في
في التعقل عن الايراد بالباري مع العالم على تقدير قيد العدم والحيز كما ان الايراد
بهما على ذلك المذكور من القيدين فلا تعقل عن فاء فقيل وايضا على ما ذكره هذا القائل
يكون تفسيرا آخر للتعريف لا جوابا عن الايراد على التعريف وايضا هذا بيان
المراد بقيد جواز الانفكاك ولا دلالة على ضعف قيدين آخرين عن التعريف
قوله والحق انه بحث معنوي وان مراد هم بما ذكروه انه لا هو بحسب
المفهوم ولا غيره بحسب الوجود والهوية فان قيل عليه يلزم ان يكون مثل الخالق
والرازق من صفات الافعال لا هو اي بحسب المفهوم ولا غيره اي بحسب الوجود لانه افعال منه
والهوية مع ان الآمدي صرح بان صفات الافعال بل كل صفة يمكن مفارقتها
عن الموصوف غير الموصوف اجيب بان كلام المص مبني على ان مذهبهم هو ان
الصفة مطلقا ليس غير الموصوف سواء كانت لازمة او مفارقة كما لا يخفى عليك
من تتبع كلامهم بما ذكروه وان كان في كلام الآمدي ما ينافي ذلك لكن ليس المص
في عهدة تطبيق كلامه لكلامه في هذا الكتاب بل من تتبع كلامهما في مسئلة مسئلة
عرف المخالفة بينهما غير مرة بل مرات كثيرة قوله ولما لم يكن المشايخ
القائلين بالوجود الذهني لم يصرحوا بكون التغاير بين الصفة والموصوف وبين الجزء
والكل في الذهن والاتحاد في الخارج كما صرح به القائلون بالوجود الذهني اعلم
ان التغاير بحسب المفهوم تغاير بحسب العلم وهم وان لم يقولوا بالوجود الذهني...
لكن يقولون بالعلم بالاشياء فكيف يلزم من القول بالتغاير الذهني صح
وقد قال المص فيما سبق من الامور العامة ان تمايز الاعدام ليس الا في العقل فان كان
ذلك التمايز لها فيه لوجودها فيه فلا تمايز الا بين الموجودات ولو في العقل فلم

يمكن ان يتصور المعدوم مطلقا وان كان ذلك التمايز لها فيه لا لوجودها فيه
الاعدام تمايزوا امكن ان يتصور المعدوم المطلق ولذلك قال تمايز الاعدام
فرع لنفي الوجود الذهني كما ذهب اليه المتكلمون لا يقولون بين ثبتته الا ان يدل
لزوم القول بالوجود الذهني من القول بالتغاير الذهني بل الاشاعرة يدل لك
كما يشعر به عبارة الشارح حيث قال فعبروا عن هذا المعلوم بتلك العبارة دلت
التي لا اشاعرها بالوجود المختلف فيه او يقال التغاير بحسب المفهوم في الذهن
يستلزم الوجود فيه لان الغيرين هما الموجودان جاز انفكاكهما فكانا غيرين
في الذهن يكونان موجودين فيه كما يكون الغيران في الخارج موجودين فيه
وفيه ما فيه لان المتبادر من الوجود والعدم في التعريف وغيره انما هو الخارجي
فلا يحمل على الذهني سيما في كلام نفاة الوجود الذهني قوله وفيه بحث
لان كلام الشارح في اجزاء غير محمولة كالواحد من العشرة واليد من زيد كما ورد
في تمثيلاتهم وفي صفات هي مبادي المحمولات الخ ويمكن ان يقال لا يجب معها
مطابقة المثال للممثل على ان حمل ما ذكر في معرض التمثيل لا يبعد ان يكون نظير الا
وانه قد يذكر مبادي المحمول مكان المحمول وبالعكس في عبارة المصنفين
امثال ذلك غير نادر قوله والظاهر انهم فهموا من التغاير الخ
فلزم كون النزاع لفظيا كما اعتقدهم قوله ومعنى قولنا بعينه انه
صار شيئا آخر من غير ان يزول عنه شيء كما في الاتحاد بالمعنى الاول قوله
او ينضم اليه شيء كما في الاتحاد بالمعنى الثاني قوله توضيح بنوع تنبيه فيقال
ان عدم الهويتان الخ ولا يخفى عليك ان هذا التوضيح انما هو بيان لعدم الاتحاد
الحقيقي بالمعنى الاول وهو ان يكون قبل الاتحاد شيئان كما يدل عليه قوله
ان عدم الهويتان بعد الاتحاد فانه يدل على انه ثمة هويتان قبل الاتحاد وهو المعنى
الاول من مفهومي الاتحاد الحقيقي وليس بتوضيح الثاني والمقصود ليس

الا التوضيح لامتناع الاتحاد الحقيقي باي معنى كان ولا يخفى عليك ايضا ان قوله
لن عدم الهويتان بعد الاتحاد وحدت غيرهما فلا اتحاد بينهما ليس نفيا للشيء
من معنيي الاتحاد الحقيقي له لا ثالث بعد الاتحاد الحقيقي فان الحاصل بعد
الاتحاد فيه احد الهويتين قبل الاتحاد او هوية مغايرة لهوية حاصلة قبل
الاتحاد لكنها غير حاصلة قبله بل بعده بل هذا الذي ذكره يناسب المعنى المجازي
للاتحاد اعني الاتحاد بالتركيب قوله وانما يكونان اثنين لو لم يتحد اي
لانه انهما لو كانا بعد الاتحاد موجودين لكانا اثنين اي يجوز وجودهما بعد الاتحاد
بلا اثنينية بان يوجدا بوجود واحد بالاتحاد لكن ذلك الوجود الواحد ان كان احد
الوجودين الاولين بعينه وعدم الآخر فهو اتحاد المعدوم بالموجود وان كان وجودا
ثالثا وقد عدم الوجودان فهو حدث ثالث ليس باتحاد الا ان يكون ذلك
الوجود الواحد مجموع الوجودين الاولين لتحد احدهما بالآخر لا غيرهما ثم يتبع
الاتحاد على هذا الوجه بذلك التوضيح الا انك خبير بان لكل وجود خاص تشخصا لازما
تشخصا خاصا به فلو اتحد الشخصان او الوجودان بان بقيا بعد الاتحاد
موجودا بوجود واحد وتشخص واحدهما الوجود الاولان والتشخصان
الاولان يلزم زوال التغاير عن كل تشخص من التشخصين وعن كل وجود
من الوجودين وهو لازم لماهيتهما لا يزول عنهما اصلا الا ان يمنع القائل
بالاتحاد عدم زوال لوازم الماهيات عنها فهو قول بوجود الملازم بدون
اللازم **المقصد التاسع** الاثنان عند اهل الحق اي الغير
ان منه واما الاثنان اللذان هما ليسا بغيرين فلا يكون بينهما تماثل ولا
تخالف ولا تضاد كصفات البارى تع قوله والآخران امتنع لذاتهما
اجتماعهما اشارة الى ان عدم التماثل معتبر في التضاد فلا ينتقض تعريف
الضدين بالمثلين بانهما مندرجان فيه وكذا قوله والآخر المتخالفان

اشارة الى ان عدم الضدية معتبر في المخالفة فلا ينتقض تعريف المتخالفين
بالضدين بانهما يندرجان فيه فلا يكون مانعا قوله والمراد بالصفات
النفسية ما لا يحتاج وصف الشيء به الى تعقل امر زايد عليه ومعناه ان لا
يكون هناك واسطة في الاتصاف بها غير الشيء لا انه لا يحتاج في وصف الشيء
بها الى غيره اصلا والا لزم ان يكون معنى الصفة النفسية للشيء غير مغاير
لذلك الشيء ولا يخفى ما فيه قوله وبعبارة اخرى الصفة النفسية هي
التي يدل على الذات دون معنى زايد عليها ومآل العبارتين واحد وانت خبير بان
تفسير الصفة النفسية له اكان ما ذكر كيف يكون العلم والقدرة والارادة
وغيرها من صفات الذات صفة نفسية كما ذكره الآمدي فيما سبق في
الالهيات الا ان يريد بصفة النفس صفة الذات في مقابلة صفة الافعال
لا صفة النفس المقابلة للصفة المعنوية الا ان مقابلة النفسية انما كانت
معهودة بالمعنوية لا العقلية فان مقابل العقلية الذاتية والجواب ان المراد
ان لا يكون واسطة في اتصاف الذات بها غير الذات لا ان يكون معنى الصفة
النفسية نفس معنى الذات والا فلا اتصاف للشيء بنفسه فافهم قوله
ويلزمها اي يلزم المشاركة في الصفات النفسية المشاركة فيما يجب لاجل
الصفات النفسية وفيما يمكن لاجلها وفيما يمتنع لاجلها لا ما يجب ويمكن ويمتنع
مطلقا حتى يلزم نفي التعدد بين الاثنين ويلزم الاتحاد ودفع الامتناز
ولذلك قد يعرف به فيقال المثلان هما الموجودان اللذان يشارك كل منهما الآخر
الخ وانت خبير بان منع المشاركة يقتضي دفع التعدد بين المثلين فان كلا منهما
هو لا احدهما فهو للآخر الا ان يراد به ما يستند الى الذات وجوبه وامتناعه
وامكانه لا جميع ما للآخر ولو بامر خارج عن الذات فلا يلزم دفع التعدد فافهم
قوله لا العلل بالغير اي بامر موجود مغاير وانما قال العير بالموجود

لاحتياج التماثل الى الغير لانه لا يتصور بدون تقدير وجود الغير **قوله** لان
الشيئين ان اشتركا في كل وجه فلا تمايز فلا اثنينية فضلا عن التماثل فان اختلفا
بوجه من الوجوه فلا تماثل وقد عرفت انه يلزم المشاركة في الصفات النفسية
المشاركة فيما يجب ويمكن ويمتنع فيما مشاركان فيما يجب لكل منهما ويمكن
ويمتنع فظاهر ان الصفات الغير النفسية التي يختلف كل منهما الآخر فيها
مما يمكن لاحدهما فيتصف بها دون الآخر فيختلفان فيها او مما يجب
لاحدهما فيتصف بها دون الآخر فيختلفان فيها كما قرره في الجواب بمنع
الشرطية الثانية والحال انهما الموجودان اللذان يشارك كل منهما الآخر
فيما يجب له ويمكن ويمتنع فتدبر والجواب ان المراد الشركة بينهما فيما
يجب لكل منهما ويمكن ويمتنع لاجل الصفات النفسية لا الشركة فيما يجب
ويمكن ويمتنع مطلقا حتى يلزم الاتحاد ودفع الامتياز بالكلية فانه يجوز
ان لا يحصل بين المثلين امتياز في الصفات النفسية وما يتبعها ولكن يحصل
الامتياز بينهما بما يحصل لاحدهما او لكل منهما باسباب مفارقة ما يتمايزان به
قوله فلا يكون اقسام الاثنين عنده ثلثة لخروج المثلين عن الاثنين
عنده **قوله** والجواب منع الشرطية الثانية لانه قد يختلفان بغير الصفة
النفسية وتبدل الصفات الغير النفسية التي يختلفان بها بان توجد في احدهما
دون الآخر او بان يوجد احديهما في احدهما والاخرى في الآخر مع الحكم بان احدهما
يشارك الآخر فيما يجب له ويمكن ويمتنع ومعلوم ان الحاصل لاحدهما من الصفات
الغير النفسية اما واجب له او ممكن واما ما كان يشاركه الآخر فيها فلا
اختلاف بها **قوله** مع الاشتراك في جميع صفات النفس وفيه نظر
لانه مسلم فيما سبق انه يستلزم الاشتراك في الصفات النفسية الاشتراك
فيما يجب ويمتنع ومع هذا لا يمكن الامتياز بغير النفسية حال الاشتراك

في النفسية لان غير النفسية التي به يمتاز احد المشاركين في النفسية عن الآخر
لا يخلو من ان يكون ممكنا لاحدهما او واجبا له او ممتنعا فيكون للآخر كذلك
ثل **قوله** والقائلون بالحال من الاشاعرة لا يجوزونه اي تعليل التماثل
بالعلل المختلفة **قوله** وقال النجار من المعتزلة المثلان هما المشتركان
في صفة اثباتية بحيث لا امتياز بينهما بحسب تلك الصفة الثبوتية التي هي
الاثنينية م ما به المماثلة والاول نقول بينهما والحاصل ذكرنا اشار بقوله وليس احدهما بالك
فعلى ما قررناه لا يلزمه مماثلة الرب للمربوب لاشتراكهما في العالمية
والقادرية لان عالميته وقادريته واجبتان وليس كذلك عالمية المربوب
وقادريته حيث لا يجب ولذلك قالوا بتعليل العالمية والقادرية بالعلم
والقدرة في المربوب دون الرب ولك ان توجه كلام النجار بان اراد صفة
اثبات العموم في الاثبات للنكرة كما في تمرة خير من جرادة وعلمت نفس وغير
ذلك فلا يلزم ما يشتركان في بعض الصفات الثبوتية لان المثلين حينئذ
ما يشتركان في جميع الصفات الثبوتية بحيث لو اثبت لاحدهما صفة تثبت
للاخرى فلا امتياز بينهما الا بالصفات السلبية **قوله** ويلزمه السواد
والبياض فانهما مشتركان في صفات ثبوتية كالعرضية واللونية والحدوث
مع ان السواد يضاد البياض لا يماثله **قوله** وثاني الاقسام الثلثة
الضدان وهما معنيان اي معنيان غير متماثلين فلا يرد دخول المثلين فيه لوجه
امتناع الاجتماع في المثلين **قوله** يستحيل لذاتيهما اجتماعهما في محل
واحد من جهة واحدة والمثلان وان لم يجتمعا لكن عدم اجتماعهما وامتناعه ليس
لتضادهما بل للزوم دفع الاثنينية الثانية بينهما لانهما متحدان حقيقة ولو
اتحد ايضا محلا اتحدا في العوارض المشخصة ايضا لان المحل من مشخص للحال
وايضا ليس امتناع اجتماعهما لذواتهما ولا كيف يجوز بعض جماعة العقلاء

اجتماع السوادين **قوله** فان القديم القايم بغيره كصفاته تع لا يسمى عرضا اراد
معنى المغايرة اللغوية الذي يلازم الاثنينية بخلاف المغايرة الاصطلاحية
فانها توجد الاثنينية بدونها كما في صفات الباري تع معه وصفاته بعضها مع
بعض **قوله** وكذا يخرج الحركة الاختيارية هذا اذا لم يفسر السكون
بعدم الحركة لا انه يكون التقابل عدم الملكة لا التضاد بينهما **قوله**
وايضا هذا القيد اعني من جهة واحدة وقع في حيز معنى النفي وهو قيد للمنفي فيكون
المعنى على نفي القيد لا على نفي مقيد والنفي الاول مضاف الى المقيد والنفي الثاني
موصوف بالقيد وبعبارة اخرى فالمعنى في رجوع النفي الى القيد على انه نفي
المقيد بالاضافة وفي رجوع القيد الى النفي على انه نفي مقيد بالوصف فافهم
فانه ينفعك في غير موضع واصل في مواضع عديدة **قوله** وستعرف
ان قيد من جهة واحدة مذكور في تعريف المتقابلين احترازا عن خروج المتضايفين
فلمناك فايدة ظاهرة لان التضايف من اقسام التقابل مع جواز اجتماع
المتضايفين في محل واحد بجهتين فقيد من جهة واحدة يفيد ادخاله واما
المتضادان فلا يجتمعان وكذا السلب والايجاب والعدم والملكة ولو اجتمع
الف جهة فلا فايدة في تعريف شيء منها القيد وحدة جهة الاجتماع **قوله**
فانهم قالوا العلم بالشيء كالسواد مثلا اذا قام بجزء من القلب فانه يضاد قيام
الجهل بذلك الشيء بجزء آخر من القلب هذا اذا كان الجهل مركبا فانه اعتقاد للشيء
لا على ما هو عليه واما الجهل البسيط بمعنى عدم العلم عما من شانه العلم فبينه وبين
العلم تقابل العدم والملكة **قوله** لامتناع اجتماع حكمها في ذاته واشتهر
بان امتناع اجتماع حكم الادراك والكراهة ليس امتناعا ذاتيا لاجتماع الادراك
والكراهة القسم الاخير فوا قيد لذاته ايضا ويحمل الواسطة على الواسطة
في التصديق لا في الثبوت كما هو الظاهر من الاستدلال به عليه بل ليس المراد

الا الواسطة على الاوجه **قوله** اعني كونه مريدا وكارها لشيء واحد
واما في غيره تع فيجوز اجتماع الادراك والكراهة اما باعتبارين او اعتبار واحد
كالمريض فانه يريد الدواء المر البشيع الذي يامره الطبيب ويكرهه طبعا فقد
اجتمعا فيه من جهتي موافقة المرض ومخالفة الطبع **قوله** وسيتلى عليك
ان حكم الصفة لا يتعدى عن محلها وان المعنى الحال العرض لا يقوم بنفسه وفيه انه
لا يلزم من عدم قيام العرض بنفسه عدم قيام ادراكه تع بنفسها كما هو عنده فانهم
وان قالوا بحدوث مثل الصفة اعني صفة الادراك لكنهم لم يقولوا بحدوثها
في محل وحيز حتى يكون جوهرا ولا بحدوثها في متحيز بالذات حتى يكون عرضا فهي حادثة
ليس متحيز ولا حالة فيه فباثباتها يثبت الحادث المسمى بالمجرد عندهم وكذا يثبت
هذا المجرد باثبات الادراك عند الكرامية فانها وان كانت حادثة قديمة
بذاته تع عندهم لكن ذاته تع عندهم ايضا ليس متحيزا فلا يكون الادراك القايمة
بذاته تع وان كانت حادثة حالة في ذاته تع حالة في متحيز بالذات وليس متحيز
بالذات فثبت ثبوت الادراك عند الكرامية ايضا حادث مجرد وان احاله
بعض الاشاعرة وبعضهم لم يقل بوجوده وان لم يمتنع تامل اللهم الا ان يراد
بالعرض الصفة او معنى العارض لا المصطلح عليه من معنى الحادث الحال في المتحيز
بالذات فانه غير صادق على الادراك عند المعتزلة فانها غير قايمة بشيء فضلا
عن قيامها بمتحيز بالذات **قوله** ولذا لم يكن بينهما تضاد عندهم مع
ثبوت امتناع الاجتماع ويمكن ان يقال انما يقولوا بالتضاد بين الموت والحيوة
لكون الموت اعني عدم الحيوة عدم ملكة للحيوة واما الجهل المركب والعلم فوجودي
الا ان يقال الموت وجودي عند البعض قال الله تع خلق الموت والحيوة
والمخلوق موجود **قوله** فيخرج المثلان ويكون الضدان قسما
من المتقابلين فيكون قسم الاثنين ثلاثية احد القسمين المثلان والاخر

المتخالفان لاندراج الضدين في المتخالفين قوله واما الاعتراض
عليه بتماثل السواد والبياض فهو كما مر مدفوع عنه بالالتزام معنى ولفظا
اي بالتزام التماثل معنى لاشتراكهما في العرضية واللونية مثلا ولفظا لعدم
المانع اللفظي عن اطلاق التماثل على السواد والبياض باعتبار عرضيتهما ولو
نيتهما بخلاف الرب مع المربوب فان ثمه مانعا لفظيا بناء على ان اسماء الله توقيفية
لا يكون بدون الاذن قوله وح ينقسم الاثنان قسمة ثنائية الى المتخالفين
والمتضادين لاندراج المتماثلين في المتضادين ح قوله كما انقسم على راي
بعضهم الى المتماثلين والمتخالفين لاندراج الضدين في المتخالفين عنده
قوله والحق انه لا وجوب عليه ولا دخول لهما في حد المتضادين
اما الاول فلان امتناع اجتماعهما عنده ليس لتضادهما على ما توهم بل لما سياتي
من لزوم دفع الاثنينية من اجتماع المثلين في محل واحد لان حقيقتهما واحدة
فلا امتياز بينهما فبقي بالتشخص والمحل هو المشخص للحال فاذا اتحد محلاهما اتحدا
تشخصا ايضا اللازم للاتحاد في المشخص التابع للمحل فيحصل ان يحصل
لا صحابهما لاتحاد محلهما واحد مفارقة ما بينهما بعض صاحبه قوله
الا يرى ان جماعة من العقلاء جوزوا اجتماعهما اي اجتماع السوادين بمحل واحد
وكذا قيام ضوئين كالسراج الثاني بعد السراج الاول في هواء واحد
فانه يزيد ضوء ذلك الهواء لكنه ذكر وهو غير صحيح بل الكل من الضوء والسواد
مراتب مختلفة شدة وضعفا فيتوهم ان الاشد ضوآن وسوادان كذا قال
الشارح في بعض حواشيه قوله وايضا المراد بالمعنيين الخ
وامثال هذه الدلالات في التعريفات مما يستنكر جدا خصوصا في العلوم
اليقينية والشارح رحمه كم ارتكب امثالها في توجيه كلمات القوم في تعريفها ثم
بانها حمل على غير المتبادر وكفى ذلك خللا قوله في حد الضدين معنيان

لا يشتركان في الصفات النفسية ويدل عليه ما ذكره المص في شرح المختصر
كل متغايرين اما ان يتساويا في صفات النفس اولا فان تساويا فهما
مثلان كسوادين او بياضين والا فاما ان يتنافيا بانفسهما اي يمتنع اجتماعهما
في محل واحد بالنظر الى ذاتيهما اولا فان تنافيا بانفسهما فضدان كالسواد
والبياض والا فخلافان كالسواد والحلاوة قوله في الصفات
النفسية الخ فلا يندرج مثل سوادين في حد الضدين لاشتراكهما
في جميع الصفات النفسية كالسوادية واللونية قوله لنفي اثبات
امتناع الاجتماع الخ لو حمل لنا اعم مما يكون دليلا لنا على اثبات مذهبنا
من السلب الكلي ومما يكون دفعا لمذهب الخصم من الايجاب الكلي بقرينة
جعله بعض المسالك من قبيل الالزام لاندفع النظر الثاني لكن المص لما اتى
بالنظر الثاني جعل الشارح وقيد قولنا لاثبات المطلوب فورد عليه
انه لا يفيد المطلوب لان دفع الايجاب الكلي لا يستلزم السلب الكلي لجواز
الثبوت في البعض والانتفاء في البعض لكن يمكن دفع هذا الرد بعدم القول
بهذين الجزئيين لا منا ولا من المعتزلة وان قال شرذمة منهم به فبالنسبة
الى جمهورهم يثبت السلب الكلي بالسلب الجزئي الذي انتفى به الايجاب الكلي
الذي هو مذهب جمهورهم قوله الثاني الالزام في العلمين
النظريين اي لو جاز اجتماع المثلين لجاز ان يجتمع علمان نظريان لشئ
واحد لا يقال لم لا يجوز النظر في شئ واحد من وجوه مختلفة بل ذلك
واقع فكيف يدعي استحالته لانا نقول المراد بالعلمين النظريين ما يكون من
وجه واحد كان يكونا حدين او رسمين بحيث يكون المعلوم بهما واحدا
فلا تغفل عن قوله لشئ واحد فما ذكرته من النظر في شئ واحد من وجوه مختلفة
فالمعلوم بكل نظر وجه من وجوه ذلك الشئ الواحد فالمعلومات متعددة

بعد الانتظار الواقعة فيها فلا وحدة للمعلوم مع تعدد النظر فيه **قوله** لم يلزم النظر في المعلوم الثالث من ذلك انتظر للعلم الثاني بعد ما نظر للعلم الاول وكانا من وجه واحد فاللازم عدم اجتماعهما متعاقبة في محل والمدعى عدم اجتماعهما مطلقا لا معا ولا متعاقبة الا ان يقال لا يتصور اجتماع علمين نظريين مع الامتناع اجتماع نظرين معا فان العلم باحد النظرين لا يجامع العلم بالنظر الآخر كما لا يجامع العلمين بالمقدمتين معا في نظر واحد فيقال قد ثبت اجتماع على المقدمتين معا في الذهن في نظر واحد فلم لا يجوز مثله في نظرين فغاية الامر انه لا يجامع الالتفات الى احد المقدمتين مع الالتفات الى الاخرى وذلك لا ينافي اجتماع العلمين الا ان يراد بالعلمين الالتفاتان **قوله** وعدم التمايز عندنا غير ممتنع لان مرجعه عدم علمنا بالتمايز فلا محذور فيه لان عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود **قوله** لان امتناع اجتماع مثلين من المثلين اعني العلمين النظريين المتعلقين بمعلوم واحد يوجب دفع الايجاب الكلي اعني قولنا ليس كل مثلين يجوز اجتماعهما وليس مطلقا المطلوب ان لا شيء من المثلين يجتمع **قوله** ولا يستلزم ذلك اي امتناع اجتماع العلمين النظريين لكونهما مثلين حتى يلزم منه المطلوب **قوله** بل لان النظر لا يجامع ما ينظر فيه على ما سلف ويمكن دفع هذا النظر بان اثبات السلب الكلي وان لم يلزم من ابطال الايجاب الكلي الذي ادعاه المعتزلة من انه يجوز اجتماع كل مثلين بالسلب الجزئي وهو عدم اجتماع العلمين النظريين يجوز ان يتحقق السلب الجزئي مع الايجاب الجزئي لكنه ثبت المط بعدم القول بالفصل بالنسبة الى جمهور المعتزلة وان قال شرذمة منهم بالواسطة فتأمل فان اكثار دلتهم في مطالبهم على عدم القول بالواسطة كما يدلك عليه عبارة الالزام فانه بالمسلمة يكون **قوله** وكذا الثالث منظور فيه لانه منع جواز الخلو اي خلو المحل الذي اجتمع فيه المثلان عن احدهما ومنع

انا المحل لا يخلو عن الشيء وضده وكلاهما مم اما الاول فلجواز ان يكون المثلان المجتمعان في محل لازمين له فلا يجوز زوال الشيء منهما عنه ولعل قائلا ان يقول لم يدع فيما سبق جواز الخلو في كل متماثلين اجتمعا في محل عن احدهما حتى يندفع بجواز لزوم المتماثلين للمحل فلا يجوز زوال الشيء منهما بل ادعى ذلك جزئيا اي جاز اجتماع المثلين لا يمتنع زواله في كل متماثلين اجتمعا بل جاز الزوال ولو في بعض فيلزم جواز اجتماع الضدين في ذلك البعض ويمكن الجواب بان اللازم من الدليل ح ان لا يجوز اجتماع المثلين فيما يجوز عدم اجتماعهما بان يزول احدهما بعد ما اجتمعا واما اذا كان لازمين للمحل فلا يدل على امتناع الاجتماع فيه فيجوز فيه فلا يثبت المدعى الكلية القائلة لا شيء من المثلين يجتمع تأمل **قوله** والرابع ايضا منظور فيه للالتزام اي نلتزم انه لا يمكننا الجزم بكون السواد القائم بالمحل المعين واحدا لهم قولك لكنا نجزم بذلك قلنا ممنوع على ذلك التقدير اعني تقدير اجتماع المثلين فانه ينافي ذلك الجزم قطعا الا ان يقال الجزم بوحدة الحال في المحل المعين قطعي فما ينافي ذلك الجزم من تقدير جواز اجتماع المثلين منتف في الواقع لانه لو كان في الواقع لكان فيه مع ما فيه من الامور القطعية الواقعة في برهة يمنع كون الجزم بوحدة الحال في محل معين من القطعيات وكيف لا وقد منعه من التزم اللازم الا ان يعالج ويقال الضروري قد يمتنع وقد لا ينقدح فيه **قوله**

المقصد الحادي عشر قال الحكماء المتقابلان امران لا يجتمعان في زمان واحد لا شك ان المتبادر من لفظ الاجتماع ما يغني عن قيد وحدة الزمان الا انه قد يقال ولو على سبيل المجاز اجتمع هذان الوصفان في ذات واحدة وفيه ان مقام التعريف يأبى عن الحمل على المجاز لانه مما يحترز عنه فيه ولان حمل قيوده على ما يتبادر منها واجب فعلى من ينبه الاعتبار بيع لا للمجاز فكيف يعتبر

فكذا المتبادر وفيه ما يغني عن قيد وحدة الزمان الا ان يقال لكن لما كان التبادر من لفظ الاجتماع ما يغني عن قيد وحدة الزمان ... لكن لما كانا متقابلين في محلين ولو في زمان واحد مجتمعين بل الاقتصار على الاجتماع الحاصل واحد لابد منه اقتضاء الوحدة الى وحدة محل اقوى من انه من

[illegible]

العقيد فيه لدفعها الآن هذا مدفوع بلفظ التوهم لانه انما يستعمل في الامور الباطنية
التي لا اصل لها ولا مستند فتأمل **قوله** ولئن كان نافي وقيتين فرج لو حل
دفعا التوهم التجويز في الاجماع وانما ذكر لفظ التوهم لانه لا مجال للتجويز في هذا
المقام بل الممكن فيه توهمه لان شأنه اثبات ما لا يكون بل لا يمكن **قوله**
والآفهما الضدان وعلى هذا فنعني بهما انهما متقابلان الخ وانما صرح الشارح
بتعريف الضدين الخارج من التقسيم ليظهر الفرق بينه مشهوريا وبين الضد
الحقيقي وليظهر قول المص والضدان عند الحكماء اخص منهما عند المتكلمين
قوله لانه ليس بين الحمرة والصفرة ولا بين احدهما وبين السواد
والبياض ذلك الخلاف الا ان الحمرة الى السواد اقرب والصفرة الى البياض
اقرب **قوله** واعتبر الحقيقي وجب جعل المتعاندين قسما خامسا
كيلا يختل التقسيم بخروج المتعاندين عن الاقسام الاربعة للمتقابلين
اي حين اريد بالتضاد التضاد الحقيقي الذي لا يتناول التعاند **قوله**
وايضا قد يمكن تعاقب الضدين على المحل بحيث لا يخلو عنهما مقابل عدم
احدهما عنه ويوجد الآخر فيه في آن واحد والمدعى امكان التعاقب بين السواد
والبياض لا لزوم ذلك فيهما التحير عليه لئن يقال له كان بين السواد والبياض
ما يتوسطهما من الالوان فكيف يتعاقبان المحل في آن واحد **قوله**
فانه لا يجوز تعاقبهما على محل واحد قلنا يجب ان يكون بينهما سكون كما
هو المشهور واما اذا لم يجب بينهما سكون كما هو غير المشهور فيجوز تعاقبهما
قوله لان الخيرية عبارة عن كون الشيء ملايما والشرية عن كونه
منافرا وكون الشيء ملايما ومنافرا من الاضافة فيلزم ان لا يدخل ماهية الخير والشر
وحقيقتهما الموجودة الخالية عن الاضافة لانه لا وجود للاضافة عند المتكلمين
قوله وقد يعقل الاشياء التي يطلق عليها الخير والشر مع الذهول

عليها الخير
عن كونها ضياءات وشرور وفيه ان اراد بتعقل الاشياء التي تطلق والشرع
الذهول عن كونها خيرات وشرور تعقلها بالكنه فممنوع لانا لا نعقل شيئا منها
بالكنه فضلا عن الاشياء التي تطلق عليها الخيرات والشرور وان اراد بالوجه
فمسلم ولا يفيد عدم كون الخير والشر ذاتيا لما تحته وقد مر هذا غير مرة فتذكر
قوله لانه ليس احدهما في غاية البعد عن الاخرى قيل ان هذا انما ينافي
التضاد الحقيقي بينهما فان غاية الخلاف شرط فيه فقط لا في المشهوري الذي
هو المعتبر ههنا كما مر من ان عدم اعتبار المشهوري يؤدي الى بطلان القسمة
المربعة بل لا بد من ان يجعل التعاند قسما خامسا ويمكن الجواب عنه بانه لا يلزم
من كون المعتبر في التقسيم التضاد المشهوري الذي هو اعم من التضاد الحقيقي ان
يكون الاحكام المتعلقة بالمتضادين ثابتة لهما باعتبار العموم فقط بل يجوز
ان يكون بعض الاحكام المتعلقة بالمتضادين متعلقة بهما باعتبار وجوههما
في المتضادين تضادا حقيقيا لا يكون الا واحدا فتأمل **قوله** ان التضاد بين
عادضيهما الى الفضيلة والرذيلة **قوله** وان قولنا الخير والشر اشارة
الى التوهم الاول الذي اشار الى جوابه الاول من جوابي المخلص الخ اولهما قوله
لان الشر ليس طبيعة وجودية وثانيهما قوله وبتقدير كونه كذلك فليس شيء
من الخير والشر ذاتيا لما تحته هذا ولكن عدم كون الشر طبيعة وجودية لا عمم
كونه عدم ملكة الخير ما لم يقيد بكون ذلك العدم مع قابلية الملكة التي هي الخير
فلم يقيد فان يكون هذا دفعا للتضاد بين الخير والشر بكون تقابلهما تقابل العدم
والملكة نعم يكفي في عدم التضاد بينهما عدمية احدهما ولا يجعل احدهما عدم
ملكة الآخر فلذلك لم تقيد بما يخصصه بعدم الملكة الا انا نقول ترك اعتبار
قيد لستعداد المحل للملكة في الشر استغناء بشهرته بكونه عدم الخير عما
من شأنه الخير **قوله** فكون الشيء خيرا اضد لكونه شرا كما ان كونه فضيلة

كما يدل عليه المسئلة الآتية بعيد هذا
وهو مقابله وضد الواحد له الكان
صح

ضد لكونه رذيلة فلم يثبت تضاد بين الاجناس بل بين العوارض التي يجوز ان يكون
كل متضادين منها تحت جنس واحد وفيه نظر لانه لو ادعى ان يكون كل متضادين
من تلك العوارض الاربعة تحت جنس واحد كونهما تحت جنس واحد قريب
ليكونا انواعا اخيرة فيتحقق التضاد بينهما كما هو المدعى ومنع العوارض ليست
انواعا اخيرة لان النوع الاخير هو الذي لا نوع تحته بل افراده جزئية وتحت
كل من هذه العوارض الاربعة انواع من العوارض فان الفضيلة مثلا يقال على
على فضيلة الشجاعة وعلى فضيلة السخاوة والرذيلة يقال على رذيلة
البخل وعلى رذيلة الجبن وهما نوعان من الفضيلة ولا ينافي خروج الفضيلة
عن الشجاعة والسخاوة نفسهما دخولها في عارضيهما كالماشي فانه خارج
عن الانسان والفرس لكنه داخل في ماشيهما وان اراد به كونهما تحت جنس
مطلقا وان لم يكن قريبا لا يلزم كونهما من انواعا اخيرة فلا يتحقق التضاد
الا بين انواع اخيرة كما هو المدعى وايضا خروج هذه العوارض عما يعرض هو
عليها لا ينافي كونها داخلة في جزئياتها الحقيقية التي كليتها بالقياس اليها فاذا
كانت ما تحتها التي هي داخلة فيها مختلفة بالنوع كالتي يعرض الشجاعة من الفضيلة
والتي يعرض السخاوة منها يكون الفضيلة جنسا لعارض السخاوة والشجاعة
لا لنفسهما فيكون التضاد بين جنسين وايضا لا يكفي في التضاد بين الشيئين
جواز كونهما تحت جنس واحد عند المستدل على انه لا بد ان يكون التضاد بين
الانواع الاخيرة فلا بد في اثباته من كون الفضيلة والرذيلة والخيرية والشرية
مندرجتين تحت جنس واحد قريب لا جوازه فان الجواز انما يكفي السائل
لا المستدل فتأمل **قوله** ثبت بالاستقراء الخ وفيه ان ما ثبت
بالاستقراء لا يكون قطعيا فلا يكون من مسائل الكلام لان مسائله يقينية
مؤيدة بالنقل الا ان يجعل اصالة من قبيل تتميم الصناعة بالمسامحة **قوله**

لان المتضايفين على تقدير وجودهما داخلان في الضدين على مقتضى تعريفهم
دون تعريف الحكماء اما دخول المتضايفين على تعريف المتكلمين في الضدين
لو كانا موجودين فلان تعريفهم هذا الضدان هما معنيان يستحيل لذاتهما من جهة واحدة
اجتماعهما في محل واحد ولو تقيدا باتحاد الجهة كما يدخل المتضايفين في تعريف
المتقابلين على رأي الحكماء سيدخلهما في تعريف الضدين على رأي المتكلمين
لو كانا موجودين واما لو لم يوجدا فيخرجان عن تعريف الضدين بعنوان
اي عرضا موجودين على رأي المتكلمين ولا يدخلان فيه كما لا يدخلان في تعريف
الضدين على رأي الحكماء فان تعريف الضدين عندهم انهما متقابلان ليس
احدهما سلبا للآخر ولا يتوقف تعقل كل منهما على صاحبه فبعدم التوقف
في التعقل خرج المتضايفان عن الضدين عندهم لان التوقف في التعقل
معتبر في حقيقة المتضايفين **قوله** قيل وكذا الحال في المتماثلين اي كما
كان الضدين عند الحكماء اخص مما عند المتكلمين كذلك المثلان عند
الحكماء اخص مما عند المتكلمين فان المثلين هما المتحدان في تمام الماهية
عند الحكماء وعند المتكلمين هما المشتركان في جميع الصفات النفسية
وهذا اعم من الاتحاد في تمام الماهية ولو بحسب المفهوم او في بعضها كما هو رأي
بعض المتكلمين فيندرج في المثلين الضدين فضلا عن غيرهما هذا وقد قيل
في معناه اي كما ان المتضايفين مندرجان تحت الضدين عند المتكلمين
كذلك المثلان مندرجان تحتهما فقال وهذا على قول المتوهم الذي توهم انه يجب
على الشيخ ان يجعل المتماثلين قسما من المتضادين لدخولهما في حدهما قلنا
وقد عرفت فساد ذلك الوهم فتدبر **قوله** لو لم يجعل الجوهر جنسا
اي للمفارق واما لو جعل الجوهر جنسا له بان يجعل جنسا للجميع كما هو عند
بعضهم يكون عدم القيام بالغير للمفارق من قبيل قابلية المحل للموجود

بحسب جنسه فان الصورة مع كونها من قبيل الجوهر قائمة بالهيولى حالة فيها **قوله**
ولذلك صرحوا بان لا تضاد في الجواهر اذ لا موضوع لها بل الموضوع للاعراض
فقط فان العرض هو الحال في الموضوع الذي هو المحل المستغني عما يحل فيه
واما المحل مطلقا سواء كان مستغنيا عما يحل فيه كمحل الاعراض او لم يكن مستغنيا
عما يحل فيه كمحل الصور الجسمية والنوعية اعني الهيولى فثابت للجواهر فان الصور
من قبيل الجواهر مع قيامها بالهيولى التي هي ايضا جوهر محل لها فالمحل اعم من الموضوع
كما ان الحال اعم من العرض **قوله** واعتبر آخرون المحل مطلقا ولذلك اثبتوا
التضاد بين الصور النوعية للعناصر فانها جواهر حالة في الهيولى عندهم وهي
محل لها فيكون متضادة **قوله** ويظهر من ذلك اي من اثباتهم التضاد بين الصور
النوعية للعناصر باعتبار المحل في تعريف المتقابلين لانه لا صدق لصورة نوعية
واحدة على المادة العنصرية لانها جوهر موجود متباين لا يحمل الموجود
في الخارج فلا يصدق احدهما على الآخر فضلا عن صدق الصورتين النوعيتين
على المادة العنصرية وبالجملة المتقابلان ما لا يجوز اجتماعهما مع جواز احدهما
بالنسبة الى المحل فان احد الاجتماع على موجب الصدق لا يتصور ذلك
في الجواهر **قوله** فلا يرد نحو الانسان والفرس في تعريف المتقابلين
اذ لا حلول لهما ولا لاحدهما في محل اصلا وان صدق احدهما على شيء دون صدق
كليهما معا **قوله** فانه يمتنع اجتماعهما باعتبار الحلول في محل واحد لا باعتبار
الصدق اذ لا صدق لهما على محلهما لا معا ولا منفردا احدهما عن الآخر فعلم
ان المعتبر في المتقابلين هو الحلول لا الصدق وبالاخرج العدم والملكة عن
المتقابلين **قوله** واجيب بان العدم المطلق جواب عن تجويز كونهما
عدميين بانه ان كان كل من المتقابلين العدميين العدم المطلق والشيء لا يقابل
نفسه فالعدم المطلق لا يقابل نفسه وان كان احدهما عدما مطلقا والآخر

مضافا فلا مقابلة بين المطلق والمضاف لاجتماع المطلق مع المضاف وان كان كل
منهما عدما مضافا فكذا لا تقابل بينهما لاجتماعهما في كل موجود مغاير للمضاف اليه
العدمان كعدم البياض وعدم السواد فانهما يجتمعان في الحمرة والصفرة مثلا
قوله ورد ذلك بان مفهوم اللااعمى اعم من كل واحد من سلب الانتفاء و
سلب القابلية على انا نمنع كون سلب انتفاء البصر هو البصر بعينه فان مفهوم
لا يحتاج في تعقله الى تعقل سلب ومفهوم سلب انتفاء البصر يحتاج في التعقل
الى سلب البصر **اقوله** واما عدم اللازم مع وجود الملزوم فقد
دخل في قسم المتضادين على تقسيم المصنف فان الضدين على تقسيم شيئان
ليس احدهما سلبا للآخر ولا يتوقف احدهما على الآخر في التعقل فهو التعريف
للضدين صادق على عدم اللازم مع وجود الملزوم فان عدم اللازم وان
كان سلبا لوجود اللازم لكنه ليس سلبا لوجود الملزوم فان سلبه عدم الملزوم
لا عدم اللازم ولا توقف بين وجود الملزوم وعدم اللازم في التعقل بل
كل منهما يستلزم عدم الآخر في التعقل ايضا اي كما في الخارج كذلك **قوله**
لان ثبوت النسبة وانتفائها ليسا من الموجودات الخارجية وهذا التقسيم
للتصديق لا للنسبة التي يرد عليها التصديق اعني الايجاب والسلب فانه
صرح في بعض تصانيفه ان مورد السلب هو وقوع النسبة كما ان مورد الايجاب
ما دل على وقوع النسبة والسلب على اللاوقوع الآن يبنى الكلام هنا على ما قيل
من ان مورد الايجاب هو الوقوع ومورد السلب هو اللاوقوع **قوله**
فبينهما تقابل خارج عن الاقسام الاربعة كما اشرنا اليه حيث قال بخلاف
مفهومي البياض واللابياض فانه يمتنع اجتماعهما باعتبار الحلول في محل واحد على
قياس البصر والعمى **قوله** والتصور السابق على التصديق المقصود
مطلقا اي بجميع ما يتوقف ذلك التصديق من شطر او شرط قيد به لان

ذلك لان الايجاب م

مبحث العلة والمعلول

بديهة التصديق لا يقتضي بديهة الطرفين لانها عبارة عن الحكم فبديهته بديهة
بديهيا كان لطرفين او نظريا **قوله** والعلة اما تامة الى اخره اعلم ان تقسيم
العلة بمعنى المحتاج اليه الى اخره في وجوده الى تامة وناقصة لا يجوز لان العلة التامة
ليست محتاجا اليها لاستجماعها مادة المعلول وصورته وهما معا نفس المعلول
لا يتقدمان عليه فلا يتقدمان مع الفاعل والغاية ايضا بل ينبغي ان يكون اطلاق
العلة على العلة التامة والناقصة بالاشتراك اللفظي ويكون التفسير بالمحتاج
اليه للعلة الناقصة ويكون العلة التامة جميع ما يحتاج اليه بان يكون كل جزء منها محتاجا
اليه لا المجموع المركب من الاصور التي كل واحد منها محتاج اليه وسيجيء من المص الدلالة
على انه لا يتقدم العلة التامة على المعلول لتركبه من المادة والصورة التي كلاهما
عين المعلول **قوله** لانا نقول الصورة السيفية الى الجواب مناقشة
الا ان يحمل قوله في السؤال مع ان السيف ليس حاصلا بالفعل ان معنى السيف واثره
المترتب عليه ليس حاصلا فيه او يقال مع كونه فرد آخر من نوعها اي نوع الصورة
السيفية انه فرد شبيه بفرد من نوعها او يرجع ضمير نوعها الى الصورة المطلقة
التي في ضمن تلك الصورة او يريد بتعين الصورة السيفية وتشخصها الصنف
الحديدي منها الذي لا يمنع التعدد لا التعين والتشخص المانع من التعدد
والا يلزم ان لا يوجد سيف ما الا ويكون وجوده بتشخص معين من الصورة السيفية
اي يوجد جميع اشخاص السيوف بتشخص صورة سيفية مانعة من التعدد
ولا يخفى فساده فتأمل **قوله** وليست الحاصلة في الخشب عين
تلك الصورة بل فرد آخر من نوعها اي من نوع الحديدية بناء على ان الحديدية صنف له
والخشبية صنف آخر له ونوعهما المشترك بينهما من الصورة الشاملة لصورة
السيف الحديدي والصورة السيف الخشبي **قوله** وان كان الشيء بالقوة
كالخشب للسرير فهو المادة فان قيل كيف يتصور ان يكون الشيء مع المادة التي

هي الهيولى بالقوة وبالصورة بالفعل وقد قالوا بالتلازم بين الهيولى والصورة في الخ
والمركب منهما لما كان بالفعل بالصورة يلزم ان يكون بالهيولى ايضا بالفعل لا بالقوة
لان ما مع احد المتلازمين فهو لا بد مع الآخر بالضرورة قلت ان التلازم بين الهيولى
وصورة ما من الصور المخصوصة لا بينها وبين كل صورة معينة لانفكاك
كل واحد من الصور المعينة عن الهيولى لكن لا بد ان يكون معها صورة معينة
من الصور المعينة في كل وقت ما ولن فافهم **قوله** وليس المراد بالعلة
الصورية والمادية ما يختص بالجواهر من المادة والصورة الجوهريتين بل ما
يعمهما وغيرهما وقد صرح عن العلة الداخلة الجنس والفصل **قوله**
وهاتان اي الصورة والمادة علتان للماهية لكن لا مجتمعتين بل كل واحد
فان المجموع المركب من الصورة والمادة نفس المعلول لا بخلاف هما فيه
ولا يكونان معا علة له **قوله** فيخصان باسم علة الماهية تمييزا لهما
عن الباقيتين لشاركهما ايا هما في علية الوجود فقد صرح عن العلة الخارجة
الشرط والآلة وعدم المانع ومحل الاعراض ومحل الصور بالنسبة الى الاعراض
والصورة الاسباب المعدة **قوله** والغاية لا يكون الا للفاعل بالاختيار
فان الموجب لا يكون لفعله علة غائية اي علة حاملة للفاعل على فعله على الفعل
بحيث لو لم يشعر به لم يفعله فيكون فعله له تابعا للشعور به معلولا له فلا يكون
مثل ذلك الا في المختار الذي يفعل الافعال باختياره وقصده من غير ايجاب
ولزوم منه واما في الموجب فلا فان فعله لازم له ان شعر بالفعل وبالنفع منه
ام لا لا انه تابع للشعور بالنفع الذي يحمل الفاعل على الفعل فهو لازم المؤثر
كالفعل كما في الحق الاول تعالى تام في عالميته لعلومه لا شيء في وجود العلة الغائية
بمعنى الحامل على اقدام الفعل في الموجب كالمختار فلا يصح القول بان الغاية
لا يكون الا للفاعل بالاختيار فان الموجب لا يكون لفعله غاية فتأمل

قوله ولا جاز ان يكون لفعله حكمة وفايدة وهي فايدة مترتبة على الفعل
وان لم يكن صدوره عنه لاجلها وتحصيلها كيلا يكون عبثا وان امكن دفع
العبث عنه وان خلا عن الفايدة بان فيمن شاء ان يبتع فعله الفرض لا ينمى
تعالى عنه قوله وقد تسمى فايدة فعل الموجب غاية ايضا باعتبار كونها
على طرف الفعل ونهايته قوله والغاية معلولة في الخارج والعلة
الغائية قد لا يكون معلولة في الخارج كما في قعدت جبنا فان الجبن متقدم
لا متاخر اصلا قوله فلها اى للغاية علاقتا العلية والمعلولية بالقياس
الى الشيء واحد لكن باعتبار وجودها الذهني والخارجي فان المقصود والغرض
من الفعل من حيث وجوده في الذهن وكونه مشعورا به حاملا للفاعل على الفعل
فيتقدم بحسب هذا الوجود الذهني على الفعل ومن حيث وجوده في الخارج
متاخر عن الفعل كالجلوس على السرير المقصود للنجار من صنع السرير فانه
بالاحظة باعث لاقدام النجار على صنعه وهو متاخر عن وجود السرير
قوله ويتم جميع ما يحتاج اليه الشيء فالاولى ان يقال العلة التامة
ما يحتاج اليه الشيء ولا يتوقف على امر خارج عنه قوله في ماهيته كالمادة
والصورة والفاعل والغاية للمركب قوله او في وجوده فقط كالفاعل و
والغاية للبسيط قوله وتحقيقه الجمع نوع اشعار يوجب التركيب
لا يجوز ان يكون معنى الجميع ان لا يحتاج المعلول لغيره قوله ولان العلة
التامة قد يكون علة فاعلية اما وحدها كالفاعل الموجب الذي صدر عنه بسيط
اذ لم يكن هناك شرط الخ والاولى ان يقال ايضا كجوهر ليس له محل فانه اذا
لم يكن جوهرا بل عرضا يحتاج الى الموضوع ايضا فيلزم التركيب في العلة التامة
في الصورتين ايضا وهذا مندفع بقوله اذا لم يكن هناك شرط يعتبر وجوده
ولا مانع يعتبر عدمه فان محل الجوهر الحال وموضوع العرض الحال شرط

ولو كان جوهر الحال يحتاج
الى المحل ايضا م

لوجود الجوهر الحال او العرض الحال نعم لو لم يذكر ذلك الشرط للزم ذكر
ما ذكر قوله واما امكان الصادر وجوب سوال وهو ان يقال لا بد
من اعتبار امكان المعلول مع الفاعل والتركيب لازم قوله فانا
اذا وجدنا ممكنا طلبنا علته ولا شك انه مع ذلك لا يعتبر امكانه مع الفاعل
مرة اخرى حتى يحصل التركيب بضم امكان المعلول الى الفاعل في العلة قوله
والعلة التامة قد تتقدم الخ وفيه انه لا شك ان مجموع المادة والصورة للمركب
علة فصله باعتبار كونه موجودا وقد يقال انه عين المعلول لا يتقدم عليه
قوله واما العلة التامة على تقدير تركيبها من اربع كما في المركب الصادر
عن المختار قوله او ثلث كما في المركب الصادر عن الموجب قوله
واما تقدم الكل من حيث هو كل ففيه نظر الخ والجواب عنه ان المجموع المركب
من اربع او ثلث فيما اذا كان المعلول مركبا والفاعل مختارا او موجبا علة
لوجود الماهية المركبة اذ لا مدخل للفاعل والغاية في نفس الماهية المركبة
فاذا كان المعلول الموجود وما يحتاج اليه المعلول فيه هو الوجود ولا شك
في تقدم الاربع او الثلث على وجود المركب ذاتا وكذا تقدم المادة والصورة
معا على وجود المعلول المركب وان كان مجموع المادة والصورة نفس المعلول
ماهية قوله اذ مجموع الاجزاء المادية والصورية الماهية بعينها من حيث
الذات اى من حيث الوجود فيتقدم لانها الا من حيث الوجود ليست عينها لان
الوجود الزايد متقدما عليها في الماهية الموجودة لا في الماهية مطلقا وجدت
ام لا قوله ولا يتصور تقدم الماهية على نفسها فضلا عن تقدمها على نفسها
مع انضمام امر اخر بل لا يقال يجوز ان يثبت للشيء مع انضمام شيء اخر
اياه ما لا يثبت له بدون انضمام الاخر اليه فانك لا تحمل هذا الحجر واحدا وتحمله
مع انضمام اخر اليك لانا نقول لما ذكرت في الاحكام التي يكون منشاء ثبوتها

للمجموع صفة الجمعية وما نحن فيه ليس من هذا القبيل فان ثبوت التقدم للمجموع ليس
لثبوته لاحاده فتدبر افهم افافهم **قوله** والحاصل ان مجموع المادة والصورة
مع عين الماهية بحسب الذات فلا يمكن تقدم هذا المجموع على الماهية تقدما ذاتيا
لان التغاير الاعتباري بالاجمال بان الذات اي الماهية باعتبار التفصيل الى المادة
والصورة والنظر الى خصوصية كل منهما قصدا واجمالا بغيرها ولو اعتبارا
باعتبار الاجمال وعدم النظر الى خصوصية كل منهما اصالة بل بالنظر الى المجموع
المنضم احدهما بالاخر اي بالنظر الى المجموع المؤلف منهما لكن لا باعتبار التأليف
منهما فانه تفصيل باعتبار تحليل التركيب اليهما فلا يكون حينئذ اجمالا ايضا وما عدا
نعم هذا الفرق الاعتباري بين اجزاء الماهية تفصيلا والماهية اجمالا في تقدم التفصيل
اي اجزاء الماهية على الاجمال اي على الماهية تقدما ذاتيا على قياس نفعه في مقام
التعريف حيث جعل تصورات المجموع حدا ومجموع التصورات محدودا وان
كان متحدين ذاتا ومتغايرين اعتبارا فيحب الاعتبار الحدي مقدم بالذات تقدما
ذهنيا على الاعتبار المحدودي فذلك جايز لان التغاير الاعتباري لا يثبت الا بحسب
اعتبار العقل فليس وجوده الا في العقل فجاز ان يكون احد المتغايرين عقلا مقدما
بالذات عقلا على الآخر بناء على ان المعرف سبب ذهني للمعرف لا خارجي فالمتغايران
عقلا احدهما مقدم على الاخر عقلا وسبب له تسببا عقليا بخلاف اجزاء الماهية تفصيلا مع الماهية
اجمالا اذ كان علية بينهما فان تلك العلية بحسب الخارج لا بحسب الذهني كما في
المعرف بالنسبة الى المعرف فلا يكفي في سببية احد الشيئين للاخر في الخارج
تقدم احدهما على الاخر عقلا بل لا بد من تقدم احدهما على الآخر في الخارج فاذا
لم يثبت المغايرة الاعتبارية بين التفصيل والاجمال الا في العقل كان التفصيل
والاجمال ليس الا في العقل لم يكن التقدم المرتب عليها الا في العقل لا في الخارج
فاذا لم يتقدم اجزاء الماهية تفصيلا عليها اجمالا في الخارج حيث لم يتغايرا فيه

حيث لم يحصل التفصيل والاجمال الا في العقل لا فيه لم يكن علة لها فيه فالحاصل
ان العلة في الذهن مقدم فيه على المعلول لا في الخارج وكذا العلة في الخارج مقدم فيه
على المعلول لا في الذهن فلا يثبت علية خارجية بين الاشياء بثبوتها وتغايرها ليس
الا في العقل فانه يلزم ان لا يثبت تقدم بعضها على بعض وسببيته له الا فيه فافهم
ونظير ما ذكرناه مهنا ما ذكره الشريف في مباحث زيادة الوجود على الماهية
من ان تلك الزيادة ليس الا في العقل لان زيادته لما لم يكن الا على الماهية
من حيث هي هي ولم يثبت الماهية من حيث هي هي الا في العقل لم يكن زيادة
الوجود عليها الا فيه لا في الخارج ولا يمكن اعتبار الماهية من حيث هي هي في الخارج
حتى يمكن زيادة الوجود عليها فيه وكذا مهنا لا يمكن اعتبار الماهية مفصلة
ومجملة الا في العقل لا في الخارج فلا يمكن اعتبار التغاير والعلية المترتبة
عليه بينهما الا في العقل لا في الخارج فيما فصلنا لك في هذا المقام تبين جلية
الحال **قوله** والتفصيل الخ لان التفصيل والاجمال لما لم يثبت
الا في العقل لا في الخارج لم يثبت التغاير بينهما الا في العقل لا في الخارج فلم يصح التعليل
بينهما الا بحسبه لا بحسب الخارج فيصح في المعرف الاتحاد مع المعرف ذاتا
مع التغاير بالتفصيل والاجمال بحسب اعتبار العقل لان المعرف سبب ذهني للمعرف
ولم يصح في كون الماهية باعتبار التفصيل والاجمال علة لها في الخارج لان النسبية
الخارجية لا تعطيها التغاير الذهني الذي هو اعتبار التفصيل والاجمال بين الشيء
ونفسه عقلا لا خارجا بل انما يعطيه التغاير الخارجي وذلك لا يحصل بالاجمال
والتفصيل الذهني لا الخارجي فافهم فهذه الحاشية نوع اجمال للحاشية
المفصلة فان اردت التفصيل فلتصور اليها حتى تعقد على التمام تمكنا
فهذا المقام **قوله** فوجد الشرط وعدم المانع من تتمة الفاعل
هذا لا يكفي في التعرض بجميع العلل الناقصة بخروج الاسباب المعدة

عنها ولا يخطر بما ذكر الآن يقال ان المعدة مدخل في المعلول باعتبار وجوده وعدمه
معا باعتبار مدخلية من حيث وجوده يشبه الشرط وباعتبار مدخلية من حيث
عدمه الطاري على وجوده يشبه انتفاء الموانع فيندرج فيهما فلا حاجة
الى ذكره على حدة وان كان ذلك اولى واليق قوله قلنا عدم المانع لا
تحقق له في نفس الامر ولا تميز له ولا ثبوت في الخارج لا ثبوت له في الذهن
ولا تميز فانه باطل لا بديهي انه متميز عن عدم غير المانع وايضا هو عدم مضاف
الى المانع فيأخذ التميز وقد قال فيما سبق ان عدم الشرط متميز عن عدم المشروط
قوله فظهر ان الامور الداخلة في العلة التامة كلها وجودية فيكون هي
ايضا موجودة لوجوب اجزائها باسرها فلا تلتفت الى الحق لمن قال ان العلة التامة
لا توجد لانه يدخل فيها العدم فاجزاء عدم عدم قوله قلت ليس معنى كونه
جزءا له انه جزء له حقيقي بل معناه انه من تتمته ومدخل في وجوده وايضا معنى
كون ما عدا الفاعل داخلا فيه دخوله في فاعليته ومؤثريته لا دخوله في حقيقته
الفاعل قوله وهذا المقدار كاف في الاعتذار ولا يلزم ان يكون جزءا
له حقيقة قوله او نقول الكلام فيما يتوقف عليه الموجود الخارجي فلا
يندرج فيه الاجزاء العقلية بل نقول لا يوجد الماهية المركبة من الاجزاء العقلية
الا على تقدير وجودها لا بد ان يكون لاجزاء تلك الماهية مدخل فيه لانه ما ذكر
لانه بسيط في الخارج بلا دخل لجنسه العقلي فيه قوله واما الموضوع فيه
فهو مع كونه خارجا يشبه المادة مشابهة تامة في كونها محلا قابلا وانت خبير
بان المادة المذكورة فيما سبق من حصر العلة الناقصة الى المادة والصورة
والفاعل والغاية انما هي بالقياس الى المركب من المادة والصورة والظاهر انها
ليست محلا قابلا بالنسبة الى المركب منها بل علة مادية بالقياس الى المركب
منها ومن الصورة فلا يغني ذلك المادة بالقياس الى المركب عن ذكر الموضوع

ادله الا التميز له م

الذي هو محل العرض نعم لو ذكر كون المادة محلا قابلا للصورة علة قابلية لها لاغنى حينئذ
عنها لامكن اندراج موضوع العرض فيه للشبه بينهما في كون كل منهما محلا
قابلا لما حل فيه فافهم قوله وللتان نقول في تفصيل اقسام العلة
الناقصة ما يتوقف عليه الشيء في وجوده اما جزء له او خارج عنه والثاني اما علة
للمعلول فهو الموضوع بالقياس الى العرض والمحل القابل بالقياس الى الصورة الجوهرية
بوجودها ووجوب لانه ان اراد بالصورة الجوهرية الصورة التي هي جوهر
حال في الهيولى والمادة اعني الصورة الجسمية والصورة النوعية فيهما اعني الهيولى
والصورة من العلة الداخلة التي هي القسم الثاني وان اراد بالصورة الجوهرية
الصورة العقلية الحاصلة في القوة العاقلة من الجوهر فهو من قبيل الكيفيات النفسانية
التي هي قسم من العرض فمحله موضوع داخل في محل العرض فليس قسما ثانيا للمحل مغايرا
للموضوع فالجواب ان الصورة الجسمية التي هي جوهر والمادة التي هي محل لها وكلاهما
من العلة الداخلة بالقياس الى ما دخلا فيه اعني الجسم والمادة التي هي محل للصورة
فهي بالنسبة الى الصورة الحالة فيها علة خارجة عنها وان كانت علة داخلة لما
الصورة علة داخلة له ايضا ويمكن الجواب ايضا لكن لا نم ان صورة الجوهر الحاصلة
في العقل عرض بل جوهر لدخولها في حد الجوهر لانها ماهية لو وجدت وجدت لا
في موضوع وهو صادق عليها فانها حال وجودها في العقل ماهية لو وجدت
في الخارج كانت لا في موضوع واما صورة العرض فلا يصدق عليها ذلك لانها ماهية
لو وجدت في موضوع هذا الكلام مبني على الوجود الذهني فانه يكون الموجود في الذهن
الماهية الخارجية بعينها واما على نفي الوجود الذهني يكون الحاصل في النفس الصورة
المغايرة للماهية الخارجية المساوية لها فيكون علما بها دون غيرها ويكون كل صورة
الجوهر والعرض كيفية نفسانية قائمة بالنفس الموجودة في الخارج فيكون عرضا موجودا
في محل هو النفس ويرد عليه ما قيل من ان العلوم موجودات خارجية لكن تحقيق الشارح

المحقق على ان العلوم من الموجودات الذهنية كيف لا يكون من الموجودات الذهنية
المقابلة للخارجية مع ان حصولها للحال الذي هي النفس ليس حصولا خارجيا منشأ
للاحكام الخارجية فظهر انها بل حصولها لمحصول ظلي لا يترتب عليه الاحكام
الخارجية فتامل وجهات العلم بالمنافع والغايات علة لتجب وجودها الذهني
كالة النفاس والغاية ومعلولة لتجب وجودها الخارجي ولذلك قيل ان العلة
الغائية علة لعلية العلة الفاعلية ذهنا ومعلولة لها خارجا كالجلوس على السرير
فانه علة لعلية النجار لوجود السرير متقدم عليه ومعلول له اى لوجود السرير
بحسب الخارج فافهم قيد بالوحدة لان المحل لو لم يختص قبوله بالصورة بالصورة
الجوهرية بل كان قابلا للعرض ايضا والصورة العرضية لا يندرج فيه الموضوع
فلا يحتاج الى قيد براسه فافهم والحق ان يقال ان المحل القابل بصورة الجوهرية
اعني الهيولى التي يحل فيها الصورة الجسمية والصورة النوعية الجوهريتين انما يكون
من العلة الخارجة عن المعلول لذاتيهما الى يحل فيها من الصور الجوهرية وحدها
واما الى ما ذاتى الهيولى الى تركب منها ومن الصور الجوهرية اعنى الجسم المركب
من الهيولى والصورة فالهيولى بل والصورة ايضا من العلة الداخلة لا من العلة
الخارجة قوله والاول اعنى ما يكون جزء اما ان يكون جزءا عقليا
هو الجنس والفصل وح يجب ان يكون الوجود اعم من الخارجي والذهني لان الجنس
والفصل جزء المركب العقلي لا جزء المركب الخارجي قوله او جزء خارجا
هو المادة والصورة وقد خرج من هذه الاقسام ايضا العلة المعدة مع كونها
من العلة الناقصة قوله فان المعلول يحتاج الى علته التامة البتة
وفيه نظر لان العلة التامة لو كانت محتاجا اليها البتة يلزم تقدمها على
المعلول البتة وقد منع لزوم التقدم على المعلول في العلة التامة لو كانت
مركبة من اشياء او اربع منها المادة والصورة قوله فيلزم ان يكون في نفس ذلك

عيانا الحال في شيء واحد هو الوجود بعينه ولا بد في ذلك القيد لئلا لاستحالة
في اجتماع الاحتياج والاستغناء في شيء او شيئين لما كان الاحتياج بالقياس
الى شيء والاستغناء بالقياس الى آخر قوله لانا نقول احتياج شيء
الى آخر في وجوده واستغنائه عنه في غيره فلا استحالة فيه كالهيولى يحتاج
الى الصورة في وجودها ومستغنية عن الصورة في التشخص لكون الهيولى
علة لتشخص الصورة فلا يحتاج اليها فيه قوله فان عدم المعلول
بعدم العلة الاولى ووجد بايجاد التاثير لزم اعادة المعدوم فيجوز ان يكون
الحاصل بالعلة الثانية غير الوجود الاولى لكن التشخص في ذلك التشخص
فلا يلزم اعادة المعدوم بعينه بالنسبة الى الوجود والمعلول ذلك التشخص
الاول لعادت غير بان ذلك وجود التشخص الواحد بوجودين ليس احدهما
مطلقا والاخر خاصا في الشيء محال لان تعدد الوجود فالا يلزم اتحادهما او زوال
التعين عن المتعين وكلاهما يستلزم وجود المالزوم بدون اللازم لان التغاير
بين كل وجودين تشخصين وماهيتين وامية وهوية لازم لا ينفك عنه
فافهم قوله فيلزم ان لا يكون علة مستقلة اى بالنسبة الى الوجود
فان المنسوب اليه وصفا اعني استمراره في الزمان لا الاصل لكونه من العلة
الاولى فلا يحصل بالعلة الاخرى في الزمان الثاني بل حصل بها استمراره في
الزمان الثاني الذي هو وصف له قوله لا يتوارد على سبيل
البدل محال مطلقا اى ولو ابتداء لا تعاقبا ولا اجتماعا قوله لان
عدم علة المستقلة يوجب عدم المعلول فيلزم اجتماع وجود المعلول
وعدمه معا من توارده علتين عليه ابتداء وامكان جواز اجتماعهما معا
من امكان توارده هما ابتداء فيكون تواردهما وامكانه كلاهما محالا لاستلزامه
اجتماع النقيضين او امكانه واعلم ان المراد بالعلة المستقلة ههنا هو الفاعل

الا نعم لو كان احتياج شيء الى آخر في وجوده ح

يستلزم تعدد الموجب ح

المستجمع بشرايط التأثير وما عدا الفاعل ههنا مما يتوقف عليه المعلول معتبر
فى فاعلية الفاعل لا فيه نفسه فالعلة بهذا المعنى كالعلة التامة بمعنى انه لم يبق
شئ مما يتوقف عليه المعلول الا وقد حصل لكن كل ذلك داخل فى [illegible] التامة
لانها عبارة عن مجموع ما يتوقف عليه المعلول وخارج ما عدا الفاعل عن الفاعل
المستقل بنفسه وان لم يخرج عن فاعليته فيجوز توقف المعلول عليه واحتياجه
اليه وان لم يجز توقفه على العلة التامة **قوله** الوجه الثانى انه لو كان لكل
واحد منهما اثر اى تأثير وفيه شئ لانه اذا كان لكل منهما تأثير وكان تأثير كل منهما
بحيث لو لم يؤثر الاخرى اصلا لكفى هو بعينه فى وجود المعلول فلم يلزم الجزئية
من كون كل منهما مؤثرا فى الواحد الشخصى ومنافى الحقيقة بمعنى عدم تبعيته للنوع كفصل له
قوله قلت هذا يرجع الى الوجه فتأمل ويمكن توجيه التأمل بانا لا نم لزوم
اتحاد الدليلين لاشتراكهما فى مقدمة واحدة فان حاصل الدليل الاول هو ان
اجتماع العلتين المستقلتين يستلزم اجتماع الاستغناء عن كل منهما والاحتياج الى كل منهما
فى كل منهما واللازم اعنى الاجتماع المذكور محال فكذا اجتماع العلتين المستقلتين
وحاصل الدليل الثانى ان اجتماع العلتين المستقلتين يستلزم احد المحالات الثلث
لانه ان لم يكن لشئ منهما اثر فلا شئ منهما بعلة هذا خلف وان لم يكن لاحدهما اثر
فهو ليس بعلة والمفروض انه علة ايضا وان كان لكل منهما اثر فكل منهما جزء العلة
والمفروض ان كلا منهما علة مستقلة لا جزء لعلة مستقلة غاية انه لما اعترض
على منع المقدمة الثالثة بانه يجوز ان يكون تأثير كل منهما بتأثير تام فلا يلزم
كون كل جزء للعلة المستقلة بل يكون علة مستقلة اجيب بانه فيستغنى بتأثير
كل واحد عن تأثير الاخرى فهذا معنى الاستغناء عن كل منهما وهذا احدى
مقدمتى الدليل الاول لانه مشتمل على مقدمة اخرى وهى الاحتياج الى كل
منهما فان اجتماع الاحتياج والاستغناء فى كل منهما انما يلزم فيهما لا فى احدهما

نقط نفى شئ وهو ان الاستغناء عن كل منهما ان كان محالا كان المقدمة الاخرى
اى الاحتياج كل منهما مستدركا فى الدليل الاول وان لم يكن محالا لم يتم الدليل
الثانى بل يندرس فان قلت الاستغناء عن كل واحد منهما بتأثير كل واحد منهما
فالاستغناء عن كل بالاحتياج اليه فالازم اجتماع الاستغناء والاحتياج فى كل
واحد وهو اجتماع النقيضين قلت فح يكون هذا رجوعا الى الوجه الاول
فوجه التأمل ح احتياج معرفة رجوعا اليه الى ملاحظة الشئ الباقى الذى
لا يمكن معرفته بمجرد التأمل **قوله** وح لا يجوز لنا نقول بتلك الجوهر
الذى لا جزء له حركتان لامتناع اجتماع المثلين له لو اجتمع المثلان يلزم اتحادهما
لان تمايزهما بالتشخص لا غير لاتحادهما فى الماهية والتشخص معلل بالمحل .... فى المحل الا اتحادهما ٣
فاذا كان محلهما واحدا ترتفع الاثنينية قطعا وفيه انه لا يلزم من اتحادهما فى التشخص
الحاصل منه لا مطلقا اذ يجوز ان يحصل لاحدهما تشخص من المفارقات ولم يلزم الاتحاد
فان قلت قد سبق ان اجتماع المثلين جائز مطلقا عند المعتزلة فكيف يستدل
بعضهم ههنا بامتناع اجتماع المثلين الا ان يحمل هذا الكلام على الزام منهم لاصحابنا
قلت قد سبق هناك ايضا ان الشرذمة منهم قالوا لا يجتمع حركتان متماثلتان
فى محل واحد فهذا البعض المجوز منهم تعليل الواحد الشخص بعلتين مستقلتين
تلك الشرذمة القائلين بامتناع اجتماع حركتين متماثلتين فان اللازم ههنا
اجتماع حركتين متماثلتين لا اجتماع غيرهما **قوله** ولعيرهم ان يجيبوا
عنه بان منع الحركة مستندة الى مجموعهما معا فكل واحد جزء العلة لا علة
مستقلة فان استقلال كل منهما كان مشروطا بانفراده الى فيه ان استقلال
كل منهما لو كان مشروطا بانفراده عن الاخر يكفى فى الاستدلال على عدم اجتماع
العلتين ان يقال لو اجتمع العلتان المستقلتان على معلول شخصى واثرا فيه معا
لزم عدم انفراد شئ منهما فى التأثير فلا يكون شئ منهما علة مستقلة هذا خلف

على انا نقول كون استقلال كل منهما مشروطا بانفراده عن الآخر مبني على عدم جواز اجتماع
المستقلين اذ على تقدير جواز اجتماعهما لا يكون انفراده شرطا في الاستقلال فاثبات
عدم اجتماع المستقلين باشتراط الانفراد في الاستقلال دور لتوقف كل منهما
على صاحبه فتأمل وجهه ان نفس الشرط موقوف على نفس العدم واما علم الشرط فلا
يتوقف على علم ذلك العدم فلا يلزم من الاستدلال على علم العدم المذكور بعلم الشرط
المذكور الدور فان قلت اذا توقف نفس الشرط على نفس العدم توقف علمه
على علم ذلك العدم لان العلم بالمعلول انما يستفاد من العلم بالعلة قلت يجوز
ان يستفاد العلم بالمعلول من العلم بمعلوله كما يستفاد من العلم بعلته لكن الشيخ
صرح في الشفاء ان العلم اليقيني بذي السبب لا يحصل الا من جهة العلم بسببه فافهم
ووجهه ان العلم بذي السبب المعين يقينا لا يكون الا من سببه ولا ينافي ذلك
علمه غير معين من سببه **قوله** واما المثالان وهما واحد بالنوع فيجوز
تعليلهما الخ لا يقال كيف يجوز تعليل افراد الطبيعة الواحدة بالعلل المختلفة بالنوع
ولا تأثير من غيره تعالى انه نقل على مذهب غيره **قوله** لا على معنى ان الطبيعة
النوعية بوحدة الخ ولا على معنى ان الموجود الواحد منهما في الاعيان الذي يجب ان
يكون شيئا حقيقيا له علل متعددة لما عرفت من استحالته **قوله** اذ ليس
في الاعيان الا الاشخاص لاستحالة وقوع الكلي في الاعيان **قوله** ثم ان تعليل
كل من المتماثلين المذكورتين بعلة اما وحده او منضما الى غيره وفيه شيء لانه يجي
ان المحل لا يستقل بالعلية في الجملة اي في بعض الاوقات بخلاف الفاعل فانه يستقل
بها في الجملة كما اذا كان العلة موجبا والمعلول بسيطا قلنا ذلك قول الحكيم وعند
وعند المتكلم بحق على ان الاستحالة عند الحكيم في الواحد مطلقا **قوله**
وكذا الحال في التمثيل بالمصادرة فانها ايضا من الاضافات **قوله** لكن هذا
المثال انما يصح اذا كانت افراد الحرارة متماثلة متفقة في تمام الماهية

وسيتنبه على عدم تماثل افرادها فيما بعد انما لم يمثلوا بافراد الحرارة النارية
منهم من قال ان افراد الحرارة غير متماثلة لان حرارة الشمس تفعل في عين الاعشى ما لا
يفعله النار **قوله** فان قيل الماهية النوعية ان اقتضت لذاتها او للوازمها
الحاجة الى الحاصر بها الى الحاصر العليني بعينها كالحرارة للنار مثلا **قوله**
اي الفردان المتماثلان منها بها اي بتلك الاحدى بعينها لان مقتضى ذات الشيء
او لوازمه يستحيل انفكاكه عنه وتقرير الشارح الاصفهاني في هذا المقام
هكذا لا يقال الطبيعة النوعية كالحرارة مثلا اما ان يكون محتاجة الى علة
معينة منها فلا تعرض لها الحاجة بالقياس الى غيرها فلم يقع بغيرها او غنية
عنها فلا يعرض لها الحاجة بالقياس اليها فلم يتبع بها لانا نقول الطبيعة من حيث
هي هي غنية عنها غير محتاجة اليها فانها غنية عن كل واحد من العلل المعينة ومحتاجة
الى علة ما بل الحاجة الى المعينة انما عرضت لفرد الطبيعة النوعية لكن لما
اقتضت تلك العلة ذلك الفرد لزمته لاستحالة الفرد عليها فلا يتجه عليه ما يتجه
على عبارة المص **قوله** وان لم يقتض الحاجة الى الحاصر بها استغنت
عنهما للايقال لا يلزم من عدم احتياج الطبيعة النوعية الى الحاصر بها بعينه
استغناؤها عنها لجواز ان يحتاج الى كل منهما اي من العلتين المختلفتين بالنوع
لانا نقول لا يجوز ذلك بناء على عدم اختلاف اثر الطبيعة الواحدة اذ لو جاز
اختلاف اثر الطبيعة الواحدة لم يجز الاستدلال باختلاف اثار الطبيعة على
اختلاف المؤثرات لكن هذا انما يصح في الماهية النوعية البسيطة التي لا
تتركب من الجنس والفصل اذ على تقدير تركب الطبيعة النوعية يجوز ان
يستند اليها اقتضاء المختلفات بالنوع بان يستند اقتضاء احدهما الى
الجنس واقتضاء الاخر الى الفصل الا ان يكون المختلفات متنافية وفيه انه
انما يلزم استغناء الماهية النوعية عنها لو لم يقتض الحاجة الى الحاصر

العلتين بعينها فيكون سلب الاحتياج الى ذلك المعين فلا يلزم الا الاستغناء
عند اعتبار المعين الاخص الا ان يراد بالمعين المعين لا على التعيين وح يلزم
الاستغناء عنهما لكن لا يلزم وقوع كل منهما بعينه بحيث لا يقع بغيره **قوله**
قلنا تلك الماهية يقتضي الاحتياج الى علة ما قيل يتجه عليه ان علة ما لا وجود
لها الا في العقل فكيف يحتاج اليها الطبيعة الموجودة في الخارج ولو سلم
ان علة ما لها وجود في الخارج فلا يتصور وجودها الا في معين فيكون الطبيعة
مفتقرة الى ذلك المعين لان المحتاج الى المحتاج الى الشيء محتاج الى ذلك الشيء
لا يقال نعم يلزم احتياجها الى احد المعينات ولا محذور فيه لانا نقول ان الاحد
احد المعينات بعينه وجب ان لا يقع الطبيعة بغيره وان اردتم احدا مقيدا
بعدم التعيين فذلك لا وجود له في الخارج اصلا وان اردتم احدا مطلقا
صالحا لكل معين فهو لا يتحقق الا في ضمن هذا وذلك ويعود المحذور **قوله**
ثم الصواب في الجواب الح اى لما كان جواب الامام مندفعا بقول المص
واعلم كان الجواب الذى نقله المص عن الامام نقلا مزيفا فكان الحق والصواب
ما اجاب به الشارح عن قوله فان قيل الكون في حيز مقابلا لجواب الامام المزيف
بتزييف المص رحمهم الله **قوله** فاذا احتاج تشخص منها الى علة معينة
لا يجب ان يحتاج مثل ذلك ولقائل ان يقول عدم وجوب احتياج مثل ذلك التشخص
الى علة وجواز احتياجه الى علة مخالفة للعلة الاولى مبني على جواز تعليل الواحد
بالنوع بالعلل المختلفة نوعا فاثباته به دور ويمكن الجواب بانا لا نستدل
بعدم الوجوب المذكور نفسه على الجواز المذكور نفسه بل نستدل بعلم عدم
الوجوب على العلم بذلك الجواز فيكون الاستدلال بعلم المعلوم على علم العلة فثبوت
علم العلة بعلم المعلول لا ثبوت نفس العلة بنفس المعلول حتى يرد بان ثبوت
المعلول بثبوت العلة فلا يكون ثبوت العلة بثبوت الا ان يقال العلم بجواز

احتاج

احتياج مثل ذلك التشخص الى علة مخالفة لعلته يساوي العلم بجواز تعليل
المثلين المختلفين بالنوع في المعرفة والجهالة فلا يجوز التمسك بالاولى على
الثانى **قوله** بل يجوز احتياجه الى علة مخالفة للعلة الاولى فح
يجوز تعليل الواحد بالنوع بعلل مختلفة بالنوع كما هو المدعى من جواز تعليل
الواحد بالنوع بالعلل المختلفة نوعا وصرح به في المحقق **قوله** ويكون
منشاء الاحتياج في المتماثلين هويتهما المتخالفتين وفيه تطويل لا طائل لجواز
اقتضاء احد الهويتين للماهية النوعية احد المتخالفين بالنوع في ان يقصد
عنه والهوية الاخرى لها الاخر من المتخالفين نوعا يلزم منه جواز اختلاف
الاثر للطبيعة الواحدة باعتبار الهويتين فلا يمكن الاستدلال باختلاف
الاثر على اختلاف المؤثر من حيث الحقيقة فلا يحكم باختلاف الاثر الماء والنار
مثلا على ان كلا منهما طبيعة مخالفة للاخرى حيث جاز اختلاف باختلاف الهوية
في الطبيعة الواحدة اعلم ان منشاء الحاجة مقدم على الحاجة المتقدمة على
التعليل المتقدم على هوية المعلول فلا يكون هوية المعلول منشاء لتعيين
العلة الا ان يقال بتقدم الهويات على الوجود كما قاله المعتزلة الا ان يقال
اثر العلة هو الوجود لا الهوية وان كان معا نظرنا وجوابه انه لا يبعد في ان احد
المعين نظرنا ان التشخص هو التعين ومن الوجود متاخر عن العلة اعنى الوجود
والهوية متقدما على العلة فان احد المعين نظرنا يكون معلولا لا ثالث الآخر
علة لذلك الثالث **قوله** لنا في اثبات الجواز الجوهرية مع كونها
حقيقة واحدة بسيطة علة للتحيز في الحيز المطلق والقبول للاعراض ايضا
فهما اى التحيز وقبول الاعراض اثر لها البسيط واحد حقيقي لا يقال المدعى
وهو قبول الاعراض اثر للجواهر الح نقل من موسى باشاهم ان هذا ليس موجها
على مذهب الاشاعرة لان الاشياء مستندة اليه تعالى ابتداء على مذهبهم ولا يجوز

ان يحمل منعنا على الالزام منهم للحكماء بما اعترفوا به لان الالزام لا يلتزم مهنا لعدم
صلوحه لاثبات المدعى بل لابطال مذهب الخصم مع انهم مهنا بصدد اثبات
المدعى كما قال المص لنا في اثبات الجوهر الخ منعنا ما نقل عنه وعندي عن هذا
المنقول جواب وهو ان ابطال مذهب الخصم بما اعترف به انما كان باثبات
نقيضه يثبت المدعى لا لارتفاع المتقضين معا وههنا مدعى الحكماء ان لا
شئ من الواحد الحقيقي بمصدر المتعدد ونقيضه ان بعض الواحد الحقيقي مصدر
للمتعدد كالجوهرية مثلا فاذا اثبت ثبت المدعى من الموجبة الجزئية للمتكلم
وهذا كما ان ابطال السطح لاصحابه يحصل بابطال البعد المجرد واثبات البعد المجرد
لاصحابه يحصل بابطال السطح على انا نقول ان لم يكن المدعى للخصمين في طرفي
النقيض بل كان بينهما واسطة ولكن مما لم يذهب اليها احد وابطل احد الخصمين
مذهب الاخر يثبت به مذهبه لعدم القول بالفصل الا يرى الى قوله ولا يمكن
اخذ الزوايا لان الجوهر القابل لهما اعني التحيز وحلول الاعراض هو الجسم
المركب عندهم اي الحكماء من المادة والصورة كيف جوز كون هذا الدليل
الزاما من المتكلمين للحكماء لو كان الجوهر القابل لهما جوهرا فردا عندهم لا
مركبا من المادة والصورة والى قوله قيل ويمكن اخذ الزوايا لانها من النسب
والاضافات التي لا وجود لها عند المتكلمين في الخارج بخلاف الحكماء كيف جوز
كونه الزوايا مع كونه مسبوقا لاثبات المدعى فعلم انه لا منافاة بين اثبات
المدعى والزام الخصم بالمسلمات عنده فتأمل ولا تكن من الغافلين **قوله**
لانا نقول ليس كلامنا في كونه محلا للعرض بالفعل وكونه حاصلا في الحيز بالفعل
حتى يكون صدورهما عنه بتوسط الحال والحيز كما ذكرتم بل والكلام في قابليته
لهما وهو اي كونه قابلا لهما من عوارض ذاته المعللة بها اي بالجوهرية ولقائل
ان يعود ويقول معنى قابليته اي الجوهر للحصول في الحيز اي لكونه متمكنا فيه

وبحلول الاعراض كون كل منهما ممكنا بالنسبة اليه ومعلوم ان امكان حلول الاعراض
فيه وامكان حصوله في الحيز فرع لامكان الحيز والاعراض فيكون امكان حصول
الجوهر في الحيز مشروطا بامكان الحيز كما ان حصوله فيه بالفعل مشروط به
ويكون امكان حلول الاعراض كما ان حلولها في الجوهر بالفعل مشروطا بها فتأمل
ولا وجود عندهم للجوهر الفرد وايضا لو وجد الجوهر عندهم
يجوز ان يقال انه مركب من الاجزاء العقلية كالمفارقات فلا تكون بسيطا حقيقيا
من كل وجه **قوله** قيل ويمكن اخذ الزوايا لانها من النسب والاضافات
التي لا وجود لها عند المتكلمين في الخارج بخلاف الحكماء وفيه بحث لانهم يقولون
بوجود الكل وكيف يكون والكلية منها **قوله** احتج الحكماء على عدم
الجواز بثلثة اوجه الاول لو كان الواحد الحقيقي مصدرا لا وب مثلا لكان مصدريته
ا غير مصدريته ب ولو بالمغايرة الاعتبارية لان اللازم مغايرة اعم من المغايرة
الحقيقية الذاتية فتأمل **قوله** لو ضا فتين احدهما لزم التركيب فيه ولو
كان تركيبا اعتباريا تأمل **قوله** في الواحد الحقيقي لانه لا تركيب فيه ولو
اعتباريا **قوله** وان لم يدخل فيه هذان ولا احدهما كان ذلك الواحد
الحقيقي مصدرا بمصدريتهما الخ ويمكن منع الملازمة بجواز كون المصدريتين
نفس الواحد الحقيقي او احدهما نفسه والاخرى خارجية عنه لانه يصدق
على التقدير بانه لم يدخل فيه ولا احدهما ولم يلزم كون الواحد مصدرا للمصدريتين
اما على تقدير كون المصدريتين نفس الواحد فظاهر واما على تقدير كون احديهما
خارجة فلان الواحد مصدر لها فقط للمصدريتين معا **قوله** وقد
يقرر هذا الوجه بطريق ابسط فيقال لو كان كل من مفهومي مصدريته ا او
مصدريته ب نفس الواحد الحقيقي كان الامر البسيط ماهيتان مختلفتان
لان ادلك بمختلفتان بالذات فلزوم ممنوع وان اراد به اعم من الاختلاف الذاتي

حقيقيا او اعتباريا منه

ما ساعد ممنوع بحولهم النعامر الاعتبارى فى الواحد البسيط الا ان يقال المدعى
عدم التعدد فى الواحد البسيط ولو اعتبارا فلو كان للحلمان ولو بالاعتبار
بعد الواحد من جميع الجهات الحقيقية والاعتبارية لزم التخلف **قوله**
كما انا لما راينا انما يوجب البرودة وما كان يوجب الحرارة قطعيا بان
طبيعة الماء غير طبيعة النار خصوصية وفيه نظر لانه لما جاز اختلاف مقتضى
الطبيعة الواحدة النوعية باختلاف الهويات بان يقتضى هوية منها غير ما يقتضيه
الهوية الاخرى منها كما جاز ان يقتضى احد الهويتين للطبيعة النوعية الوقوع
من العلة المخالفة بالنوع لما يقتضيه الهوية الاخرى منها الوقوع من تلك
العلة الاخرى المخالفة للعلة الاولى نوعا فلا يمكن الاستدلال باختلاف
الاثر على اختلاف المؤثر نوعا **قوله** اى قطعا يقينا لا شبهة فيه فقد
استدللنا باختلاف الاثر وتعدده على اختلاف المؤثر وتعدده وانما عطف
التعدد على الاختلاف لان المدعى عدم تعدد الاثر لا عدم اختلافه فالدليل
لو لم يعطف عليه التعدد يثبت عدم الاخص الذى هو الاختلاف لا عدم
الاعم الذى هو التعدد لكن الكلام بعد فى ان دليله هل يدل على عدم تعدد
الاثر مطلقا والظاهر ان الدليل انما يفيد اختلاف المؤثر حيث اختلف فيه بان
الاثر على وجه التنافى وفى الحقيقة الاستدلال بالتنافى فى اللوازم على تنافى الملزوم
قوله الثالث انه لو كان الواحد الحقيقى مصدرا للاثرين كا و ب مثلا
لكان مصدرا لا و لما ليس ا لان ب ليس ا ولكان ايضا مصدرا لب ولما
ليس ب وانه تناقض والتناقض بين ا وليس ا لا بين صدور ا وعدم صدور ا او صدور
صدور ا وعدم صدوره انما التناقض ان اتحد الزمان لا الزمان التشبيه بالتناقض
المصطلح عليه لا نفسه اى لما كان الواحد من جميع الجهات الحقيقية
والاعتبارية مصدرا للامرين متغايرين ومعلوم ان لكل علة لابد بالقياس
الى

الى كل معلول معين من خصوصية لا يكون مع تلك الخصوصية المعلول الآخر ان يكون له
خصوصية ما واحد من جميع الجهات الحقيقية والاعتبارية صعده او هو خلف
محال ومناقض لما هو المفروض او لان الوحدة الحقيقية **قوله** والجواب
عن الاول ان المصدرية امر اعتبارى اى محال ان المصدريتين خارجتان
عن الواحد الحقيقى الا ان المصدرية لكونها من الامور الاضافية التى لا وجود لها
فى الخارج عند محاصد الحكماء لتوجدها فالاولى ان يقول التى تتاخر عن العلة
والمعلول وكلاهما ليس فيهما بل فى المصدرية لعدم الاضافة المتقدمة
على المعلول لانه بهذا المصدرية لزم التكثر فى الواحد الحقيقى لو انها
المعلول دخلت فيه او خرجت عنه غاية ما بحصه او اعتبار الاان المحقق
قال التى لا وجود لها الخ بناء على انه ما استدل المص بلزوم التكثر فى الواحد
الحقيقى فقط كما استدل غيره بدل استدل بلزوم التكثر او بلزوم
التسلسل اى بلزوم احدهما ومبنى التسلسل وجود المصدرية كما يدل عليه
قوله ولا يكون الذات مصدرا للمصدرية لان المحتاج الى الموجد ما له
وجود ولقائل ان يقول الاضافة غير حركة فلا جواب لان مرله ما
ما هو متقدم على المعلول والعلة لان المنشاء لحصول المعلول لا ما يتاخر
عن حصوله **قوله** ولئن سلمنا تسلسلها بناء على جواز كون الذات
مصدرا للمصدرية وان لم يكن بايجاد الذات اياها العدم وجودها لان
اتصاف الذات بصفة ما حقيقية كانت او اضافية عدمية او وجودية
موجودة او معدومة لابد له من علة لامتناع المعلول بلا علة فى الوجود
والعدم **قوله** فالتسلسل فى الامور الاعتبارية غير ممتنع
يرد عليه ان معنى جواز التسلسل فى الامور الاعتبارية انقطاعه بانقطاع
اعتبار العقل بجواز ملاحظته اياها فى مرتبة ما على وجه لا ينتهى فهذا الحصر

حتى يقال لا نجوز تسلسلها فان برهان التطبيق كما ينفي الموجودات الغير المتناهية المجتمعة ينفي المعدومات الغير المتناهية المترتبة المجتمعة ولو غير موجودة كما قال هذا المحقق في الثبوت على تقدير كونه اعم من الوجود لان التسلسل في الامور الثابتة كالتسلسل في الامور الموجودة يجري فيها برهان التطبيق فان قيل المراد بالاعتبارية المقدرية والمعدومة وبرهان التطبيق انما يجري عند المتكلم فيما ضبطه الوجود ولذلك لا يجري في الاعدام لكونها وهمية محضة اجيب بان الكلام يصلح ح برهانا منهم لا الزاما على الحكيم على ان التحقيق ان الاعدام ليس فيها جملتان في نفس الامر يطبقان لكونها وهمية محضة **قوله** ولئن سلم انه لا بد من خصوصية مع كل صادر بعينه فذلك يفيدنا في استناد المتعدد عندنا الى الذات تم على قاعدتكم ايضا لانها في الواحد الذي لا تعدد فيه ولو بالاعتبار ومذهبكم انه تم متصف بسلوب واضافات فلا يندرج الواجب عندكم ايضا في تلك القاعدة فكما لا يضرنا اثبات تلك القاعدة في استناد المتعدد اليه تم ولا ينفعكم ايضا والاضافات كما لا يندرج فيهما عندنا باتصافه بهما وبالصفات الحقيقية والادلة وتعلقاتها **قوله** لم لو تساويا لامتنع تخلف الاثر والملازمة ممنوع لجواز تميز كل من الهويتين لماهية نوعية مخصوصة بان يلزم من التساوي في الماهية النوعية ان لا يتخلف آثار احدى الهويتين عن الاخرى ولا يلزم من التخلف اختلافهما نوعا لجواز اختلاف الآثار باختلاف التشخصات الطبيعة النوعية **قوله** قال الامام الرازي الخ مقصود الامام تجهيل الرئيس بانه لم يستعمل الالة المعا في هذا المط **قوله** ونسبة القابل الى المقبول بالامكان وفيه ان عدم كون نسبة القابل الى مقبوله بالوجوب في شيء من المواد مبني على انه ليس فاعلا له ولو فرض فاثباته به اي بعدم كون نسبته اي القابل الى مقبوله بالوجوب دور والجواب

عندنا لا نستدل على عدم كون القابل وحده فاعلا في شيء من الموارد بعدم كون نسبته بالوجوب في شيء منها حتى يلزم الدور بناء على توقف العدم الاول الذي هو مدلول بل نحن نستدل على العلم بعدم كون القابل فاعلا بالعلم بعدم كون نسبته بالوجوب وهذا العلم ليس موقوفا على العلم الاول وان توقف بهذا على المعلوم بذلك **قوله** واجيب بان الفاعل وحده الخ وحاصل الجواب اختيار الشق الاول في الترديد مع منع كون نسبة الفاعل وحده الى المفعول بالامكان دائما كالقابل وحده الى مقبوله بالامكان دائما **قوله** قد يكون في بعض الصور مستقلا موجبا لمعقوله كالموجب الفاعل للبسيط من غير شرط ولا يتصور ذلك في القابل الخ لا يقال اللازم منه ان لا يكون قابلا ايضا في تلك الصورة التي هي صورة الوجوب ولا يلزم ان لا يكون الفاعل مطلقا قابلا اصلا لانه ليس موجبا كل صورة لانا نقول في الفاعل مطلقا امكن الوجوب وان لم يجب في القابل لم يمكن اصلا واذا كان الفاعل لشيء قابلا له ايضا يلزم اجتماع امكان الوجوب نظرا الى فاعليته له وامتناعه نظرا الى قابليته له وامكان الوجوب وامتناعه متنافيان ولا يلزم تنافي بعض وجهها فلا يجتمعان في شيء واحد **قوله** فالفعل وحده موجب في الجملة والقبول وحده ليس بموجب اصلا وهذا الفرق انما هو على كون نسبة القابل الى المقبول بالامكان الخاص واما لو كان بالامكان العام الذي لا ينافي الوجوب بل يجامعه وان لم يكن لازما له لا يتاتى الفرق المذكور لان النسبة القابل لو كان بالامكان العام يحتمل الوجوب في الجملة كما يحتمله الفاعل بلا فرق في عدم لزوم الوجوب في شيء منهما وامكانه في كل منهما **قوله** ومنهم من اجاب عن الوجه الثاني بان نسبة القابل الى المقبول بامكان العام اي يمكن وجود المقبول للقابل بمعنى انه لا يجب عدم وجوده له سواء وجب وجوده له او لم يجب وجوده ايضا **قوله** وارد عليها الخ وهذا الرد على هذا

الثاني الذي هو دليل على العدم ٤

بالقياس الى المعقول فان نسبة الفاعل وحده ٤

اذا كان البسيط جوهرا غير قابل لغير منه

الجواب على ظاهر ما ذكر في الدليل الخ وهو قوله وايضا يأتي بلا بينة واما على ما ذكر
في الشرح من الاعتراض عليه والجواب عنه فلا يأتي لان في نسبة الفاعل الى المفعول
امكن الوجوب واحتمل ولم يجب فيها على ما حققناه هناك وفي نسبته له لكان
بالامكان العام يمكن الوجوب ايضا وان لم يجب فلا يصح الجواب بتعين الوجوب
في نسبة الفاعل وعدم تعينه في نسبة القابل قوله ولذلك لم يمكن
عدم المقبول من حيث انه مقبول الخ ولو لم يكن بالامكان العام المحتمل للامكان
الخاص لم يمكن عدم المقبول من حيث هو مقبول مع وجود القابل بل يمتنع عدمه
من حيث هو كذلك مع وجود القابل فاذا امكن عدمه من حيث هو كذلك مع
وجود القابل بالامكان الخاص علم ان امكان وجوده للقابل بالامكان العام
المتناول بالامكان الخاص واما امكان عدم المقبول مع وجود القابل
بالامكان العام فهو مناف لامكان وجود المقبول للقابل بالامكان العام
لان الامكان العام بالقياس الى الوجود يعم وجوبه ولا يجب الوجوب في الامكان
العام بالقياس الى العدم بل انما يكون بالامكان الخاص قوله ويتم الدليل
اي الثاني الذي اشار اليه بقوله وايضا الخ قوله لانا نقول نسبة
الفاعل يتعين ان يكون بالوجوب لان اراد تعين نسبة الفاعل وحده
الى المفعول للوجوب كليا فلا نم ذلك وان اراد جزئيا فلا نم عدم تعين
نسبة القابل وحده الى مقبوله للوجوب جزئيا فان ذلك مبني على عدم كون
القابل وحده فاعلا فاثباته دور فتأمل فان التوقف في المعلوم لا في علمه
فالاستدلال على العلم لا على المعلوم فافهم قوله فيكون الجواب الثاني
لغوا لرجوعه بالآخرة الى الجواب الاول فلم يكن الجواب الثاني مستقلا
مستغنيا عن الاول قوله لان التناهي واللاتناهي بمعنى عدم الملكة
وانما قيد بقوله بمعنى انه لو لم يعتبر قابلية محل اللاتناهي للتناهي بل كان مجرد

سلب التناهي لم يكن مجرد سلب التناهي من اعراض الكم لثبوته لغير الكم ايضا
والعرض الذاتي للشيء ما يختص به ولا يوجد في غيره ولا يكون فيه بواسطة ما
يندرج تحته وان جاز ان يكون اخص من الشيء قوله واما اللاتناهي في
المدة والعدة فقد جوزه المتكلمون لان نعيم اهل الجنة وعذاب اهل
النار دائمان خلافا للهذيلية من المعتزلة والجهمية حيث قال ابو الهذيل
بفناء مقدورات الله تعالى وبانقطاع حركات اهل الخلدين ويصيرون الى
السكون دائم ويجتمع فيه اللذات لاهل الجنة والآلام لاهل النار
بناء على عدم الفرق عنده بين حوادث لا آخر لها وقال جهم ان الجنة والنار لا اول لها وبين حوادث م
يفنيان وان حركات اهل الجنة مخلوقة لله تعالى لانه لو كانت مخلوقة لهم
لكانوا مكلفين ولا تكليف في الآخرة وفيه ان برهان التطبيق يعم جريانه
في كل ما ضبطه الوجود سواء كان في العلل او المعلولات وسواء كان مجتمعة
الوجود او لا وسواء كان هناك ترتب او لا وهو المعتمد عليه في ابطال
التسلسل في كل ما ضبطه الوجود فاذا لم يجر ههنا يكون منقوضا به فلا
يعتمد عليه في المواضع التي يجري ولو ان ابطال التسلسل فيها بذلك
البرهان قوله فيكون تلك القوى مؤثرة في الابدان اعلم
ان اللاتناهي في المدة لازم للمتكلمين جميعا واما العدة فلازم للمعتزلة
لا للاشاعرة وان جبر بابن سينا لا يتأتى على مذهب الاشاعرة لانه لا
مؤثر عندهم غير الله تعالى قوله والاكثر وهو صحة الكل في الطبيعة
وصحة النصف في الضعف قوله وضعف المتناهي متناه
بالضرورة فيكون الاكثر متناهيا وفيه ان مراتب الاعداد انواع متخالفة
بالماهية فلم يجوز ان يكون تضعيف نوع منها ان يؤدي الى ماهية غير
المتناهي المخالفة لماهية المتناهي نوعا قوله فيقع الزيادة

عليه اي زيادة الاكثر على الاقل في الجهة التي هو بها عدم تناهيه لانه لا بد
ان ينقطع تلك الجهة وهذا الكلام يدل على انه لا يتفاوت غير المتناهي ومعلوم
ان المعلومات من مقدورات الله وان تضعيف الاثنين لا الى نهاية اكثر من
تضعيف الواحد لا الى نهاية وتضعيف المائة لا الى نهاية اكثر من تضعيف
العشرة لا الى نهاية وتضعيف الالف لا الى نهاية اكثر من تضعيف
المائة لا الى نهاية لانا نقول ليس تلك التفاوت في جهة عدم التناهي
فافهم وكلامنا في نفي التفاوت فيها **قوله** الرابع امكان فرضهما اي فرض
الحركتين من مبدأ واحد عددي او زماني وهو ممنوع فيما اذا كانت القوة
غير متناهية بناء على ان لا مبدأ لها لان ما لا تناهي له لا ابتداء له لان البداية
نهاية منافية للاتناهي لا ان ذلك انما يسلم في جانب البداية لا في الجانب
الآخر الذي فرض لا تناهيه على ما نقول فرايت بانه يلزم عدم امكان فرض تناهي
غاية الامر كون المفروض محالا وليس فرض كل محال محالا والا لم يفرض محال
ابدا **قوله** وهذا عندهم بان المحكوم عليه هنا اي عدم تناهي
آثار القوى الجسمانية الطبيعية والقسرية في العدة والمدة **قوله**
لم لا يجوز ان يقع الزيادة والنقصان في الاختلاف بان يوجد الحركات غير
متناهيين مع الاختلاف في السرعة والبطوء كفلك القمر وفلك زحل
اعلم ان الفلك الاعظم وساير الافلاك ينقسم الى اثني عشر برجا وكل
برج الى ثلثين درجة وكل درجة الى ستين دقيقة وان الشمس
يقطع البروج الاثني عشر في ثلثمائة وخمس وستين يوما والقمر
يقطعها اثني عشر مرة في ثلثمائة واربعة وخمسين يوما وهو السنة القمرية وزحل في ثلثين
سنة والمشتري في اثني عشر سنة والمريخ في ستين الا شهرا وكل
من الزهرة وعطارد في سنة جميع ذلك على سبيل التقريب لا التحقيق

قوله وكذا بانه لما جاز بقاء القوى الجسمانية مدة غير متناهية
الخ ويمكن ان يقال لا يلزم مما ذكروه القول منهم ببقاء القوى الجسمانية مدة
غير متناهية شخصا لانهم لا يقولون به للتصريح بجواز ان يكون ذلك على تبادل
النفوس الجزئية الفلكية على قياس بقاء الانواع بتبادل الجزئيات الى غير
النهاية **قوله** لان المباشرة لتلك التحريكات عندهم لما كانت
واسطة فليحصل مباشرها استقلالا ايضا وفيه تامل لانه من شيء يثبت
ضمنا لا قصدا وان ما يترتب على الشيء مع الانضمام لا يلزم ان يترتب
عليه لا مع الانضمام الا ان يقال انما يكفي للمعترض لا للمستدل فلا يكفي
هذا القدر الحكيم المستدل ويكفي للمتكلم المانع جواز ثبوت شيء ثابت
مع الانضمام بدونه فتأمل **قوله** فلو كان الشيء علة لعلته لزم
تقدمه على علته المتقدمة عليه فيلزم تقدمه على نفسه بمرتبتين لان المتقدم
على المتقدم على الشيء متقدم على ذلك الشيء **قوله** فان قيل لا شك الخ
للامام الرازي **قوله** فالجواب ان يقال معنى تقدم العلة على معلولها
هو ان العقل يجزم بانها الخ وفيه بحث لانه ان اريد بامتناع علية الشيء
لعلته امتناع كون كل منهما علة تامة للآخر لا يلزم تقدم الشيء على نفسه لا
تقدم العلة التامة كما تقدم فلو كان كل من الشيئين علة تامة للآخر لا يلزم
تقدم الشيء على نفسه وان اريد به امتناع كون كل منهما علة ناقصة فبعض العلة
الناقصة لا يتقدم كالمادة والصورة ولذلك لا يتقدم العلة التامة
المشتملة عليها وايضا يجوز ان يكون كل من الشيئين علة ناقصة للآخر
ككون الهيولى علة قابلية للصورة وكون الصورة شريكة العلة الفاعلية
للهيولى لا انه يقال الدور كون الشيئين كل منهما علة ناقصة للآخر حيث
كان الآخر علة ناقصة له فتأمل **قوله** فبالضرورة هناك معنى يصحح

٢٧٩

ترتيب المعلول على العلة بالفاء ويمنع ان علة وهذا لا ينافي الاستدلال بالمعلول
على العلة على البرهان الانّي حيث يجوز تفريع العلة وترتيبها على المعلول بالفاء
كان يقال علم حركة الخاتم فعلم حركة اليد لان العلم بالمعلول علة للعلم بالعلة
وان كان نفسه معلولا لنفسها ثم لك ان تقول نحن نستدل على البرهان اللمّي
بالعلم بالعلة كالعلم بحركة اليد على العلم بالمعلول بحركة المفتاح كان يقال علم
حركة اليد فعلم حركة المفتاح فجاز ترتيب كل من علم المعلول وعلم العلة على الآخر
بالفاء فان كان كل منهما علة للآخر دار ولكن كان العلة اصلهما والمعلول للآخر
لم يكن الترتيب بالفاء ضابطة لكون المرتب عليه علة للمرتب الا ان يقال ان
العلم بالعلة المعينة علة للعلم بالمعلول المعين والعلم بالمعلول المعين لا يدل
على العلم بالعلة المعينة فيكون علة للعلم بعلة ما غير معينة فالعلم بالعلة المعينة
علة للعلم بالمعلول المعين والعلم بالمعلول المعين علة للعلم بعلة ما غير معينة
فلم يكن العلة نفسها معلولا لمعلولها لكون العلة المعينة مغايرة لعلة ما فلا
يلزم الدور ولا عدم كون الترتب بالفاء ضابطة **قوله** لان العلة
المعينة تستلزم معلولا معينا فان قيل ان اراد بتعين العلة تعينها بالاضافة
الى المعلول وبتعين المعلول تعينه بالقياس الى العلة فلا كلام في استلزام كل منهما
بالاضافة الى صاحبه الآخر حيث كذلك مستقل ليس له تبعية لغيره الا ان يقال
هوية المعلول وذاته الموجودة في وجوده يحتاج الى علة ما يوجب بعينه وهوية
العلة وجودها لا يوجب لها المعلول **قوله** لان المعلول المعين لا يستلزم
علة معينة بل علة ما وفيه بحث لانه لم يستلزم المعلول علة معينة بل علة ما المعين م
لا بعينها كان احتياجه الى علة ما فلو اجتمع علتان مستقلتان في معلول
معين كان احتياجه الى احدهما غير معين واستغنا عن المعين فلا يلزم
اجتماع الاحتياج في الاستغناء في كل من العلتين المعينتين بل الاستغناء عن المعين

زايد
منهما والاحتياج الى غير المعين في كل من العلتين المعينتين بل الاستغناء عن المعين
منهما والاحتياج الى غير المعين منهما **قوله** لا يقال لجاز ان يكون لكل
من الشيئين جهتان ينشأ منهما نسبتان مختلفتان بالوجوب والامكان
اقول فيه بحث لان المعترض اراد بالجهتين ما يختلف عليه كل منهما بالقياس
الى الآخر كما اذا كان احد الشيئين علة للآخر في الحدوث ككون العقل بالفعل
محتاجا الى المستفاد في الحدوث وكون المستفاد محتاجا الى العقل بالفعل
في البقاء له لا يبقى المستفاد بدون العقل بالفعل وككون المزاج سببا
لحدوث الصورة للممتزج وكون الصورة سببا لبقاء المزاج في الممتزج
وككون الهيولى محتاجة الى الصورة في البقاء والصورة محتاجة
اليها في التشكل فيكون الجواب بانه لا دور الا باتحاد الجهة صحيحا واما
لو اراد المعترض بالجهتين لكل من الشيئين الذي كان كل منهما علة للآخر
فيما الآخر علة له فيه بان علية كل منها للآخر في شيء واحد بان يكون احتياج
كل منهما الى الآخر في الوجود او في البقاء او في التشكل مثلا ومع ذلك
يكون نسبة كل منهما الى الآخر فيه بالوجوب والامكان معا بجهتين اي
باعتبار كون الالف مثلا علة لب يكون نسبة الالف الى ب بالوجوب لكون
نسبة العلة الى المعلول بالوجوب ويكون نسبته اليه بالامكان ايضا
باعتبار كون الالف معلولا لب لكون نسبة المعلول الى العلة بالامكان
صحيحا لان معنى اتحاد الجهة م لا يكون الجواب بانه لا دور الا مع اتحاد الجهة في الدور ان يكون كل
من الشيئين محتاجا الى الآخر في شيء واحد كان يكون الالف محتاجا الى ب
في الوجود والباء الى الالف فيه لكن باعتبار احتياج ب الى الالف يكون نسبة
آ الى ب بالوجوب وكذا الحال في الباء يكون نسبته الى الالف بالوجوب
باعتبار كون الباء علة للالف وبالامكان باعتبار كون الباء معلولا للالف
بل الجواب ح الا ان يقال ان الامكان الخاص والوجوب متناقضان فلا
يجتمعان

في شيء واحد باختلاف السبب لان تعدد السبب لا يجوز اجتماع المتنافيين لان الشيء
الواحد لا يكون اسود وابيض ولو بالف سبب مجتمع نعم لو اختلف النسبة
بما يجعلها متعدده لصح اجتماع المتنافيين واما باختلاف السبب فلا يختلف
النسبة بل يتحد معها **قوله** والمتبادر منها ان المعلول يجب ان يكون له
علة يعني ان نسبة علته اليه بالوجوب لاستلزام العلة المعينة المعلول المعين
قوله بخلاف العلة له لا يجب لها يعني ان نسبة معلولها المعين ايضا ليست
اي ليست بالوجوب **قوله** ولك ان نحملها على المعنى الاول الذي هو الصحيح
اشارة الى ان المتبادر عنه صحيح وذلك لانه لو اراد كما هو المتبادر ان المعلول
من حيث انه معلول اي باعتبار المعلولية العارضة له يجب ان يكون له علة
سلمناه لكن العلة من حيث انها علة ايضا اي باعتبار اضافة العلية العارضة
لها ايضا معلول لامتناع تحقق الاضافة بدون المضاف اليه ولو اراد
ان المعلول نفسه في حد ذاته مع قطع النظر عن كونه معلولا يجب له علة
فلا نم ذلك لانه لا يلزم للشيء في حد نفسه ان يكون ممكنا وعلى تقدير كونه
ممكنا لا يجب له العلة الا باعتبار كونه معلولا لا في شيء من طرفي الوجود
والعدم وفي العلة باعتبار كونه علة يجب لها المعلول ايضا وباعتبار نفسها
لا يجب سواء بسواء ثم لك ان تقول ان موجبية المعلول ووجوده يوجب
له علة توجده بخلاف موجبية العلة ووجودها فانها لا يوجب لها معلولا
اي ذات المعلول ووجوده مع عدم اعتبار معلوليته لا مع اعتبار عدم
معلوليته يوجب له علة وذات العلة مع عدم اعتبار عليته لا مع اعتبار
عدم عليته لا يوجب لها معلولا **قوله** وانما لم يرد انتقاضا على ما ذكره
لانهما اعتباريان لا يوجدان في الخارج فلا يوصفان بالافتقار اصلا وهذا
الجواب مبني على انحصار العلية على الخارجية والعلة كما يكون خارجية يكون ذهنية
ايضا وايضا مبناه على ان الاعدام لا تاثير فيها بان يكون عدم العلة علة لعدم المعلول
لعدم ... [margin: لما ... الكون م]

وعدم الشرط علة لعدم المشروط وكذا عندهما **قوله** العلة المؤثرة وهي
الفاعلية ينبغي ان يكون بمعنى الفاعل المستجمع في الفاعلية بشرائط التاثير
ليكون بمعنى العلة التامة فيتصف بالايجاب كما سيذكره **قوله** فيكون
عند وجود العلة لا معلول الخ فلزم تخلف المعلول عن العلة المؤثرة التي لا
تتوقف الفاعلية بعدها على امر آخر معتبر فيها **قوله** قلنا الايجاد اي
ايجاد العلة المعلول وايجابها اياه الخ اعلم انه انما ذكر الايجاب مع الايجاد
ليظهر الشك في الايجاب واعلم ان ايجاد العلة للمعلول وايجابها اياه وتاثيرها
فيه وتحصيلها للمعلول ووجود المعلول منها ووجوبه بها وتاثيره منها وتأثره
وتحصله بها متحدة بالذات مختلفة بالاعتبار فاذا كان الايجاد والايجاب والتاثير
والتحصيل عين وجود الاثر ووجوبه وتحصله ذاتا ولو تغاير اعتبارا
كما يدل عليه وصف العلة ووصف المعلول واثر فيه فتأثر وحصله فتحصل واوجبه
فوجب لا يجوز ان يكون التاثير والايجاب في الزمان الاول والتاثير والوجوب في
الزمان الثاني وكذا الكلام في اخواتها للزوم تخلف الشيء عن نفسه وتقدمه على نفسه
وارتفاعه عن نفسه كل ذلك محال ولو تغاير ذاتا بان يكون التاثير والايجاب والايجاد
والتحصيل مغايرا بالذات للتأثر والوجوب والوجود والتحصل لا يمتنع ان يكون
التاثير واخواته في زمان اول والتاثر واخواته في زمان ثان لكن الحق ان لا يكون
ضد التاثير والايجاب والايجاد والتحصيل عليه لحصول المعلول وتحصله و
وجوبه وتاثره والا لما تخلف اتصاف المعلول بالحصول واخواته عن اتصاف
العلة بالتحصيل واخواته زمانا بل يكون العلة حين الايجاب الصادر عن العلة
في الزمان الاول بان تتصف هو بايجاب المعلول في ثاني الحال فيلزم للايجاب
ايجاب آخر ويلزم التسلسل في الايجابات وكذا يلزم في اخوات الايجاب التاثير
والايجاد **قوله** لو كان نفس حصول المعلول اي بالذات ولو تغايرا

بالاعتبار بشهادة فاء الترتيب **قوله** فلا يتخلف حصول المعلول عنه فاش
له التغاير اذ انا لم يتخلف احدهما عن الآخر قطعا **قوله** فلذا اى فلذلك الغير
وهو الايجاب لايجاب آخر وننقل الكلام الى ايجاب الايجاب فتسلسل الايجابات
الى غير النهاية وفيه نظر اذ وفيه مصادرة على المط يعرف بالتأمل ووجه المصادرة
ان الكلام فى بيان مقدمة يتوقف عليها ابطال التسلسل فاثبتها بلزوم التسلسل
على تقدير انتفائها وثبوت نقيضها فعند لم توقف ابطال التسلسل على المقدمة والمقدمة
موقوفة على بطلان التسلسل ويمكن الجواب عن المصادرة بعد امعان النظر
وهو ان بطلان التسلسل بالوجه الخاص وهو الطريق الاول فى ابطاله متوقف
على هذه المقدمة وهى لا يتوقف الا على ابطاله مطلقا باى طريق كان فتأمل
قوله والا استدلال على انتفاء المقدمة التى منعها فيكون قوله وفيه
نظر معارضة على سبيل المناقضة فيمكن منع لزوم التسلسل مطلقا لانه لا يلزم
من ثبوته على تقدير ثبوته على جميع التقادير لان الاحكام الخاصة بالخاص لا يلزم ثبوتها فى
العام **قوله** بل كان الايجاب موجبا اى على تقدير كون الايجاب مغايرا
لحصول المعلول **قوله** وسواء كان مغاير الحصول اى لانه اقتضى الايجاب
على تقدير كونه مغاير الحصول المعلول ايجابا آخر اى لو كان الايجاب على تقدير
مغايرته لحصول الاثر موجبا له ايجاب آخر لكان له ايجاب آخر على تقدير
كونه نفس حصول الاثر ولزوم التسلسل ايضا والمستدل لا يقول به لانه
ح التسلسل على تقدير ثبوت دعواه ايضا فلا يصح تلك الدعوى منه فلا يجوز
ومن هذا الجواب اى قوله قلنا الخ **قوله** ولان الضرورة ينفى كون
الايجاب نفس حصول المعلول مراده ان الضرورة ينفى كون الايجاب العلة
نفس حصول المعلول بالذات بل يحكم بالتغاير الذاتى بينهما فلا يلزم ذلك
والتفريع بين الايجاب للعلة وحصول الاثر بالفاء لا يدل على تغايرهما اذ انه

لا يكفى فيها التغاير الاعتبارى فانه لا صدر شئ عن شئ آخر تحقق بينهما نسبة
هى بالقياس الى الفاعل ايجاب وبالقياس الى المفعول المعلول وجوب ولذا ادله
بالاعتبار سلمناه ويدل عليه التفريع بالفاء لكن مراد المستدل هو الاول
قوله بحيث لو ارتفعت العلة ارتفع المعلول تبعا لارتفاعها وفيه
ان استناد وجود المعلول الى وجود العلة وتعلقه بها بمعنى تبعية ارتفاعه
لارتفاعها حاصل فى العلة البعيدة بالنسبة الى المعلول فان عدم شئ من الامور
التى يتوقف وجوده عليها يستلزم عدم المعلول قطعا ولا يلزم اجتماع العلة
البعيدة مع المعلول زمانا **قوله** اى لا تمايز بينهما الزاد له لا به
عدم تمايزهما ذاتا فنسلم ولا ينافى تفريع الوجوب للمعلول على الايجاب
للعلة بالفاء واستناد وجوده لوجودها وتعلقه بها ولذا ادله به عدم تمايز
هما ولو اعتبارا فممنوع لان الوجوب نسبة بالقياس الى الفاعل ايجاب وبالقياس
الى المفعول وجوب الا ان يقال لا انحلال اذ انا لا كلام فى جواب التفريع
بالفاء لكن الكلام ح فى ان يكون احدهما فى زمان سابق والآخر فى زمان لاحق
كما قال المعترض وجب تخلل الوجوب فى ثانى الحال او على الايجاد لا يجوز ذلك
قوله بحيث يعدان واحدا ان اراد له انهما يعدان واحدا بالذات
والحقيقة وفى الحقيقة هما واحد فلا حاجة الى العد وان اراد به بالاعتبار فلا
نزاع فى تغاير الاعتباريين فلا يعدان واحدا بالاعتبار الا ان يقال المعين
واحد عرفا وان تعدد اعتبارا حقيقة **قوله** التسلسل
وهو ان يستند الممكن الخ واعلم ان ما ذكره تفسير للتسلسل فى العلل المؤثرة وهو
اخص من التسلسل مطلقا سواء كان فى العلل المؤثرة مبتدءا من المعلول المعين ذاهبا
الى العلل بلا نهاية او فى المعلولات بان يبتدئ من علة معينة ذاهبا الى المعلولات

بلا نهاية بمعنى انه لا ينتهى الى معلول الا و بعده معلول و ايضا ما يكون فى العلل الا يجب
ان لا يكون فى المؤثرة بل يجوز ان يكون فى الشرايط و المواد و الصور بان يكون للموجود
شرط و للشرط شرط لا الى نهاية و بان يكون للمادة مادة و للصورة صورة بلا نهاية
فان كل ذلك تسلسل فى الامور الموجودة محال و ليس الامور المتسلسلة علل الامور
قطعا قوله لان المركب لا يتصور عدمه الا بعدم جزء من اجزائه و فيه بحث
لان المركب الحقيقى الواحد وحدة حقيقية يتعدم لا بعدم جزء من اجزائه بل
بعدم وصف الجزء كالاحتياج بين اجزائها بعضها الى بعض بدون ان يكون فى
التعاكس الجهة واحدة كيلا يدور فان الواحد الحقيقى ينتفى بانتفاء احتياج بعض
اجزاء المركب الحقيقى وحدة حقيقية و الاحتياج بين الاجزاء وصف للاجزاء الا جزء
للمركب الذى كانت الاجزاء جزءه و كيف يكون حاجة الاجزاء جزءا للمركب الجوهرى
و جزء الجوهر جوهر هى لا عرض الا ان يراد الحكم على المركب من حيث هو مركب بدون
قيد قوله لا واسطة بين الموجود و المعدوم الخ فلا يمكن ان يستدل
بهذا الدليل من اثبت الحال قوله و ليس ذلك الجميع الموجود بواجب
لذاته الخ لو اريد بالواجب لا يحتاج الى غيره مطلقا سواء كان جزءه او
خارجا عنه و اما لو اريد بالواجب ما يقابل الممكن الذى يحتاج فى وجوده
الى الخارج عن ذاته اعنى ما لا يحتاج فى وجوده الى ما هو خارج عن ذاته و هذا
المعنى الثانى هو الذى يلزم من بطلان تسلسل الممكنات فلا ينافى الاحتياج
الى الجزء دل المعنى الثانى من الواجب نعم يلزم تعدد الواجب لو كان كل
جزء منه واجبا او امكانه لو كان بعض اجزائه ممكنا فيلزم ان لا يكون واجبا
بمعنى احتياجه الى غيره و لو كان جزءه قوله و الا لكان موجودا
قبل وجود نفسه لوجوب تقدم العلة على المعلول تقدما بالذات لكن

لزوم ذلك فى غير العلة التامة و غير التامة لا يوجب المعلول و غير الموجب
لا يرجح وجود الممكن لانه ما لم يجب الممكن من علته لا يوجد و الحاصل ان الموجب
هو العلة التامة و لا يجب تقدمها على المعلول و لا وجودها و ان لزم تقدم على
المعلول و يوجد هو بعض العلة الناقصة و لا يوجب المعلول بمجرد ذلك البعض
الموجود من العلة الناقصة قوله لان موجدا لكل موجد لاجزائه كلها
و فيه انه لو لزم فى موجد الكل ان يكون بعينه موجدا لكل جزء منه للزم فى مركب
بين اجزائه ترتب زمانى اما تقدم المعلول على علته او تخلف المعلول عن علته
لانه عند وجود الجزء المتقدم ان وجد العلة لزم تخلف المعلول عن علته
و ان لم يوجد العلة لزم تقدم المعلول على علته قوله و انها اى تلك
العلة الخارجة عن سلسلة الممكنات يوجد لا محالة جزء من اجزاء تلك
السلسلة فان جميع تلك الاجزاء لو وقع بغيرها الخ و فيه بحث لانه
يجوز ان يستند احاد من العشرة مثلا الى احاد تلك العشرة فيصدق
حينئذ انه وقع كل واحد واحد من هذه العشرة بغير تلك العشرة لان استناد
كل واحد واحد من هذه العشرة اى كل واحد واحد من تلك العشرة التى
تغاير كل واحد واحد منهما لان الكل تغاير اجزاءه بلا بينة مع ان مجموع
هذه العشرة واقع بتلك العشرة اى بمجموع تلك العشرة لا بغيرها
قوله فلا يكون ذلك الجزء مستندا الى علة موجدة داخلة
فى السلسلة و الا توارد موجدان على معلول واحد شخصى و اعلم ان بطلان
التسلسل مبنى على بطلان توارد العلتين على معلول واحد و بطلان التوارد
مبنى على لزوم اجتماع الاحتياج و الاستغناء فى كل من العلتين بالقياس الى
المعلول المتشخص و لزومه مبنى على ان المعلول المعين يستلزم علة معينة و ذلك
ليس بحق بل الحق ان المعلول المعين يستلزم علة ما و بناؤه على جواز

الخارجة عن تلك العشرة م

م

فلا يمكن الاستدلال بهذا الدليل على المطلوب ... على معلول الواحد بالشخص كما ... العلتين ... التجارى ... العشرة ... منه

تعدد العلل ابتداء المعلول بعين تعين العلة **قوله** اكثار الآحاد الممكنة
المتسلسلة الى غير النهاية لما كانت متعاقبة لم يكن لها مجموع موجود في شيء
من الازمنة حتى يحتاج الى علة موجدة لان المحتاج الى الموجد هو الموجود لا
المعدوم الذي يكفي فيه عدم الموجد فاذا لا وجود للمجموع لا موجد له **قوله**
ونحن نقول جميع تلك العلل الموجدة للآحاد التي هي علة موجدة لجميع الآحاد
اما ان يكون عين السلسلة او داخلة فيها او خارجة عنها والاول محال
لان العلة الموجدة لشيء الخ وفيه ما فيه لان تلك العلل الموجدة لجميع الآحاد
بتعين كونها داخلة في السلسلة لان المعلول الاخير من السلسلة مع انه
ليس بعلة بل معلول محض **قوله** سواء كان ذلك الشيء واحدا معينا
او مركبا من آحاد متناهية او غير متناهية يجب ان يتقدم بالوجود على
ذلك الشيء وانت خبير بان العلة الموجدة الكافية في ايجاد السلسلة
علة تامة لها اذ لا يكفي العلة الناقصة وان العلة التامة لا يجب تقدمها
على المعلول نعم لا بد في العلة الموجدة الكافية في الايجاد من فاعل موجود
موجد متقدم بالوجود على وجود المعلول ويمكن ان يقال المراد بالعلة الفاعل
المستجمع لشرائط التأثير والايجاد ولا بد من تقدمه بالوجود بلا ريبة
قوله لان الكلام في العلة الموجدة المستقلة بالتأثير وفيه بحث
لان ما لا بد منه في وجود الممكن مركبا كان او بسيطا هو الموجد المستجمع
بشرائط التأثير بحيث لا يبقى مما يتوقف عليه الوجود الا حصل عند
التأثير واما كون كل جزء من اجزاء المركب واقعا بفاعل اما ابتداء او
انتهاء بان يصدر بعض الاجزاء للمركب عن معلول ذلك الفاعل
وان لم يصدر عنه ولا يصدر عن امر ليس معلولا له فلا يجب ذلك في وجود
الممكن لان وجوده يقتضي حصول ما يتوقف عليه كالعلة مع معطي الوجود له

ولم لا يجوز ان يكون معطي الوجود متعددا الا بمعنى استقلال كل واحد كيلا
يلزم توارد الفاعلين المستقلين بل بمعنى مدخلية كل منها في الفاعلية بان يصير
معا فاعلا مستقلا واحدا فالحاصل ان ما لا بد منه في وجود الممكن كون ما يكفي
في وجوده حاصلا وقد يكون ذلك بوقوع ممكن من فاعلين بان يكونا معا فاعلا واحدا
ولا يستقل احدهما في الفاعلية نعم يجوز استناد السلسلة الى العلة الموجدة
المستقلة المركبة من امرين كل منهما غير علة للاجزاء ومجموعهما علة للسلسلة فلانا يلزم في ايجاد السلسلة م
فاعل مستقل بمعنى استناد كل جزء من السلسلة اليه او الى معلوله فان
استناد بعض الاجزاء فيما فرضناه من فاعلين للسلسلة الى فاعل وبعض الاجزاء
منها الى فاعل وليس شيء منهما علة للآخر ويمكن ان يقال بان جميع الفاعلين ح
فاعل مستقل للسلسلة بمعنى استناد كل جزء منها اليه وان لم يستند الى
صدر عنه فان الكل غير مستند الا الى كل الفاعلين الذي هو فاعل
واحد له ويمكن ايضا ان يقال لمجموع الفاعلين للسلسلة لما كانا فاعلا واحدا
مستقلا في التأثير فيها فاما ان يكون كل منهما واجبا او مجموعهما واجبا
او ممكنا فعلى الاول يتعدد الواجب وهو محال لدليل التوحيد وعلى الثاني
يلزم التركيب الواجب وهو محال لاستلزامه تركيب امكانه الذي هو محال
في الواجب وعلى الثالث يلزم ان لا يكون جميع سلسلة الممكنات جميعها لخروج
الفاعل المركب من الفاعلين للسلسلة عنها ح هف فتأمل ولا يكون من الغافلين
في امثال هذه المقامات العالية لا يبقى بعدها لا يتوقف هذا البرهان على اثبات
الصانع على دليل التوحيد عليه وانما يطلب التوحيد بعد الثبوت وفي ذلك غير
مضر في اصل الثبوت فافهم واعلم ان العلة المستقلة للمركب لا بد ان يكون مركبا
من الداخل والخارج لوجوب احتياج المركب الى اجزائه فلاجزائه دخل فيه
قطعا فاذا فرض استقلال علة لا يكون فلعلة المستقلة جزء المعينة لاحتياج

الكل الى غير جزء المعين بالضرورة ولا يكون علية المستقل لجميع اجزائه ايضا لان
عينيته فاذا كان جزء المركب علة ناقصة مادية للمركب لا بد له من فاعل له وهو
لا يكون جزءا معينا ولا جميع الاجزاء والا لكان علة لنفسه فوجب ان يكون
خارجا عنه فاذن نقول العلة المستقلة للمركب لا داخلة مطلقا ولا خارجة
مطلقا ولا يلزم من صحة خروج الفاعل الغير مستقل ثبوت الواجب لانه
صانع مستقل في ايجاده وحصول المعلول الآلي يقال له اذا كان الفاعل
غير مستقل يجوز ان يكون بعض المركب فاعله ويكون علة ذلك البعض غيره
مما قبله فان عاد الكلام الى غيره بان يقال ما علة ذلك الغير يقال غيره الى غير
النهاية لان المفروض عدم تناهي السلسلة في العلل الى غير النهاية ولذلك
قيدوا الفاعل بالمستقل بالتاثير فافهم **قوله** ولا يمكن ان يكون بعض
السلسلة المفروضة علة موجبة لها مستقلة بالتاثير الخ وايضا كل بعض من
حيث يتقوم الاحاد يعطي السوية لا يقال يجوز ان يكون لبعض منها جهة
اخرى يقتضي فاعليتها الجملة لانا نقول علة كل بعض ولى منه في فاعليته
للجملة **قوله** ولا يمكن ان يكون في السلسلة المفروضة بعض مستغن
عن المؤثر لانا قد فرضنا انه لا يدخل في السلسلة غير الممكن ولا يخرج
عنها الممكن فما هو ممكن فيها وما ليس بممكن ليس فيها **قوله** لو كان ما
قبل المعلول الاخير علة موجبة للسلسلة باسرها مستقلة بالتاثير فيها
حقيقة لكان علة لنفسه قطعا لانه لو لم يكن علة لنفسه فاما ان يكون
واجبا وهو محال للتركيب ولكون المفروض عدم دخول غير الممكن فيها او
ممكنا فح لزم استغنى عن العلة بلزم وجوب الممكن بلا موجد وهو محال
وان لم يستغن فلا بد له من علة غير نفسه فهي شريك في ايجاد السلسلة
في الايجاد
المفروضة لما بعد المعلول الاخير الذي فرض علة للسلسلة مستقلة

وهذا خلف لا يقال قد ذكر المص في الالهيات ان المركب يكون علة الكل استقلالا
علة لكل جزء منه ان لا يكون علة لكل جزء خارجة عن علة الكل فجاز ان يكون علة المجموع المركب
المرتب الاجزاء مجموعا مركبا مترتب الاجزاء فعند وجود الجزء المتقدم من العلة المركبة يوجد
الجزء المتقدم من المعلول المركب وعند وجود الجزء المتاخر من العلة المركبة يوجد الجزء المتاخر
من المعلول المركب فعلى هذا جاز ان يكون علة السلسلة ما بعد المعلول الاخير وعلة ما بعد
المعلول الاخير وعلة ما بعد الاخير ما بعده بواحد وهكذا لانا نقول ما بعد ما بعد المعلول
الاخير بواحد الذي هو علة لما بعد المعلول الاخير ولى للعلية للسلسلة مما بعد المعلول
الاخير الذي هو معلول له لان تاثير علة ما بعد المعلول الاخير فانها علة للسلسلة باعتبار
حصول المعلول الاخير بمعلوله الذي هو ما بعده وباعتبار حصوله بعينه فتامل **قوله**
واعلم ان هذا الدليل انما يجري في تسلسل الممكنات متصاعدة في العلل لا متنازلة في المعلولات
كما لا يخفى على ذي فكرة وجودة الفكر ان يقال له اذا كان التسلسل في المعلولات من العلة المحضة
وان كان المجموع المركب من تلك السلسلة ممكنا محتاجا الى علة مستقلة لا يتوقف في التاثير
الى ما كان غير معلول لها فلنا عليتها المستقلة بالمعنى المذكور هي العلة المحضة التي
ابتداء السلسلة الغير المتناهية في طرف المعلول منها فان كل جزء من السلسلة اما واقع
بها او بما صدر عنه فلا علة لها غيرها ونقول ايضا له افرضا كون علة السلسلة خارجة
عنها مؤثرة فيها بان تؤثر في جزء منها فاللازم منه ان لا يكون لذلك الجزء علة في السلسلة
فيلزم انتهاء جانب العلة بوقف لك ليس بخلف لان في تسلسل العلل لا في تسلسل المعلولات
لا انتهاء جانب العلة في تسلسل المعلولات دون تسلسل العلل ولا يلزم انتهاء جانب المعلول
بثبوت علة خارجة عن السلسلة بجزء منها لانه لا ينافي تعليل جزء منها بالخارج من السلسلة
كون ذلك الجزء المعلول بذلك الخارج علة لمعلول بعده فلم يلزم ان يكون في سلسلة المعلولات
جزء معلول لا معلول له بعده وهو اللازم في تسلسل المعلولات كما ان اللازم في تسلسل
العلل ان لا يوجد في السلسلة جزء الا ويكون قبله جزء هو علة لما بعده الى غير النهاية **قوله**

وهذا

تنقطع الناقصة بالضرورة وفيه بحث لانه ان اريد بانقطاع الناقصة انه لم يوجد
بازاء كل جزء من الزائدة جزء من الناقصة يلزم لتهاء الناقصة في الطرف الذي هي غير متناهية
فيه فلا نم لزوم ذلك لان غايته لزوم زيادة الزائدة على الناقصة في التطبيق بواحد وهو يدل
الزيادة في الطرف المتناهي وان اريد نقصان الناقصة عن الزائدة في الطرف الغير المتناهي
وان كانا ذاهبين الى غير النهاية ولا يلزم من ذلك غير المتناهي لجواز الخلف **قوله** والزائد
على المتناهي بمتناه متناه بلا شبهة فيلزم انقطاعهما وتناهيهما في الجهة التي فرضا غير متناهيين
وغير منقطعين فيها هف فان قيل لا نم وجوب انقطاع الجملة المنفصلة منها آحاد المتناهية
على تقدير عدم الانطباق بجواز ان يكون عدم الانطباق لعجزنا عن توهم الانطباق فان توهم
انطباق غير المتناهي على غير المتناهي محال لانه موقوف على ادراك ما لا نهاية له اما دفعة
او في زمان متناه وانه محال احسن بان عجزنا عن توهم الانطباق لا يدل على امتناع الانطباق
بجواز الانطباق بحسب فرض العقل بلا التفات الى عجز الوهم عنه او قدرته عليه قد رده
فذلك فهما لا لانطباق ان توقف على ادراك الامور التي لا يتناهى مفصلة لم يتمكن العقل
منه ايضا لاستحالة احاطة العقل بما لا يتناهى تفصيلا دفعة او في زمان متناه وان توقف
على ادراكها مجملة لم يعجز الوهم ايضا فلا فائدة في التخصيص ويجاب بان العقل هو الذي
يدرك الكليات ويحكم عليها احكاما كلية منطبقة على جزئيات غير متناهية ولا يحتاج
في ذلك الى ملاحظة خصوصية كل جزء منها واما الوهم فانه يدرك معاني جزئية متعلقة
بامور محسوسة فهو لا يدرك الانطباق جزئيا بين محسوسين فان كانت السلسلة امور المحسوسة
فلا يتوهم الانطباق فيها الا بادراك تفاصيلها والوهم عاجز عنها وان كانت امورا
معقولة او مركبة منهما كان الوهم عاجزا عن ادراك الانطباق بوجه آخر ايضا قيل الاولى
في تقرير الدليل ان يقال الجملتان في حد انفسهما اما ان يكونا بحيث لو طبقتهما انطبقتا او لا نطبقتا
او لا فعلى الاول كان الزائد كالناقص وكان الشيء مع غيره كهو لا مع غيره هف وعلى
الثاني انقطعت الناقصة قطعا ومنع الملازمة ضرورية فان قيل المحال انما لزم من المجموع

اي في لا تناهي العلل والمعلولات ومن فصل عدد متناه منها حتى يحصل جملة اخرى
ومن توهم انطباق احديهما على الاخرى على الوجه المخصوص فيكون المجموع محالا ولا يلزم
من ذلك استحالة شيء من اجزائها فان مجموع قيام زيد وعدمه محال وكل واحد من
جزئيه ممكن اجيب بان المجموع لو كان محالا لا بد وان يكون احد اجزائه محالا
اما على تقدير تحقق جزء من الاجزاء الباقية او في نفسه وههنا كل جزء من الاجزاء
الجملة غير محال على تقدير اجزاء الباقية فيكون احد الاجزاء محالا في نفسه وكل جزء
من المجموع ممكن في نفسه غير كون الجملة غير متناهية فيكون الجملة الغير المتناهية
محالا وهو المطلوب **قوله** والجواب عن هذا النقض ان المعلولات من جميع
ما يستدل بالتطبيق على بطلانه التسلسل فيه وقد ضبطها وجوه وفيه بحث لان
التطبيق بين تضعيف الواحد مرارا غير متناهية وبين تضعيف الالف مرارا غير
متناهية اما يجب تطبيق كل واحد من آحاد سلسلة تضعيف الواحد بآحاد
تضعيف الالف او يجب تطبيق كل واحد من الآحاد الغير المتناهية بكل واحد
من الالوف الغير المتناهية فعلى الثاني ليس في تضعيف الالف زيادة
على تضعيف الواحد فالتساوي في التطبيق ليس بخلف وعلى الاول زيادة
تضعيف الالف على تضعيف الواحد بلا مرتبة لكن تلك الزيادة ليس
في جهة عدم التناهي فلا يلزم نقصانها في جهة التناهي هو التناهي فيها
لا في جهة عدم التناهي فلا خلف فافهم **قوله** بخلاف مراتب الاعداد
فانها وهمية محضة فلا يكون ذهابها في السلسلة الا بحسب الوهم لكنه عاجز
الخ لانه يتوقف على ادراك ما لا نهاية له اما دفعة او في زمان متناه وانه
محال **قوله** فينقطع تلك الامور بانقطاع الوهم لا لانقطاع غير
المتناهي في الواقع **قوله** بخلاف ما له وجود في نفسه الامر فانه يلزم
فيما احد الامرين اي لا يجوز فيما اختيار شيء من الشقين المذكورين في الدليل

قوله اما انقطاعه في نفس الامر فيكون ما لا يتناهى في الواقع متناهيا فيه
وفيه بحث لانه لو اخذ انقطاع الجملتين في الموصولة في التطبيق بانقطاع
الوهم عن التطبيق لعجزه عنه لا يلزم منه الانقطاع في نفس الامر لان الانقطاع
ح ليس للتناهي بل لعدم قدرة الوهم على التطبيق الا ان يقال
سلمنا ان المذكور سابقا انقطاع الجملة الغير المتناهية عند التطبيق بانقطاع
الوهم عن التطبيق لعجزه عنه في الاعمال الوهمية لكن انقطاع الجملة الغير المتناهية
التي في الموصولة عند التطبيق لا لانقطاع الوهم عنه لعجزه حتى لا يلزم منه تناهي ما لا يتناهى
في الواقع بل لانقطاعه بالتطبيق بحسب نفس العقل لا بحسب توهمه قوله
لاستحالة وجودها مفصلة في الذهن دفعة ومن المعلوم انه لا يتصور وقوع
بعضها بازاء بعض مثلا لو نفس الابن موقوفة على بدنه الموقوف على نفس الاب
مولدة لمادة بدن الابن فيكون فيها ترتب بالطبع فيتم البرهان فيها ايضا اجيب بان
الحركات الصادرة من نفس الاب للآلات علة معدة لحصول مادة بدن الابن الذي
له مدخل في حدوث نفس الابن فيتبين ح سلسلة من نفس الاب وتلك الحركات والبدن
ونفس الاب فقد عدم بعض آحاد تلك السلسلة اعني الحركات المخصوصة والبدن
فلا ينطبق آحادها الا بملاحظة تفصيلها قوله وكذا لا يتم التطبيق في
نيل النفوس الناطقة لو اخذت مضافة الى ازمنة حدوثها ليس لانه قد
يحدث منها جملة في زمان بجملة اخرى اقل او اكثر في زمان آخر فقد يحدث منها آحاد
في ازمنة مترتبة فلا يتصور التطبيق في الجميع بحسب ترتب اجزاء الزمان وايضا هي
ملحوظة من حيث انها مضافة الى ازمنة حدوثها غير مجتمعة في الوجود لامتناع
اجتماع تلك الازمنة ولو اخذت ذوات النفوس وحدها لم يكن مترتبة قوله
قال المص وانت تعلم الخ مول المص ان الحكماء لا يقال لا يتجه ما ذكره المص عليهم لانهم
يخصصون المدعى بما اجتمع فيه القيدان ويخصصون جريان البرهان به ويجوزون عدم

جريانه في غير ما اجتمع فيه القيدان لزم بانه يحتاج ح الى ملاحظة تفصيلية لغير المتناهي
مع دفعنا وفي زمان متناه وذلك محال لانا نقول لا نم احتياج جريان البرهان
الى ملاحظة غير المتناهي تفصيلا منا بل يكفينا ان نقول لو وجد غير المتناهي وفرضنا
جملتين واحديهما زائدة على الاخرى في جهة التناهي وجهد تطبيق مطبقين بين تينك
الجملتين الغير المتناهيتين في طرف عدم التناهي فلا يخلو النسبة من التساوي والاختلاف
بالزيادة والنقصان فعلى الاول يكون الشيء لا مع شيء كالشيء مع ذلك الشيء وهو
محال وعلى الثاني يلزم نقصان كل من الجملتين اي تناهي كل منهما لان الناقص متناه
والزائد عليه بمتناه ايضا متناه قوله المقصد العاشر في بيان العلة
والمعلول على اصطلاح مثبتي الاحوال وبيان احكامها عندهم وقد سبق ان الاحوال
عند مثبتها ليست موجودة ولا معدومة ولا معلومة ولا مجهولة فيتأتى التعلل
في الاحوال الا ان يقال هو سبق تعلل بنفس الحال الشيء من العلل والذي ههنا هو
تعليل اتصاف المحل للصفة بالحال باتصافها بالصفة قوله كعلم الشيء وقدرته
فانهما علتان للعالمية والقادرية هذا اي تعليل العالمية بالعلم والقادرية بالقدرة
انما يجوز على قول مثبتي الاحوال من الاشاعرة فانه كما يجوز تعليل المريدية بالارادة
اتفاقا يجوز تعليل العالمية بالعلم والقادرية بالقدرة عندهم واما على قول المعتزلة
القائلين بالحال فلا يجوز تعليل العالمية الواجبة بالعلم وتعليل القادرية الواجبة
بالقدرة لان الواجب لا يعلل وانما يجوز تعليل المريدية بالارادة بحدوث المريدية
عندهم لان بحضر هذا ان يثبت الحال من الاشاعرة ويؤيده قوله هيهنا ولا الصفة
القديمة لانه لا قديم عند المعتزلة الا الله وايضا ان القاضي الباقلاني والمحدثة
كعلم الواحد منا وقدرته وسواده وبياضه والتمثيل بالسواد والبياض الذين
من الالوان على قول من يثبت الالوان كتوابع الحيوة لحكاما واما على قول غيره فلا يصح
التمثيل بهما للعلة قوله ونفاة الاحوال الخ واعلم ان نفاة الاحوال لما لم

يقولوا بالحال الخصر المعلوم المعلول في الموصوف ولا موجد بمعنى الله تعالى عندهم فاما القايل
بالحال من الاشاعرة فعنده الحال المعلوم المعلول فلا بد له من علة وعلة قيام الحال بالمحل
قيام صفة اخرى به عندهم لكنهم لا يقولون بالتعليل بين الموصوفات الممكنة بل يستندون
جميع الممكنات اليه تعالى ابتداء جميع الاشاعرة سواء كان مثبتا للحال او لا فلا تنافي
بين قول مثبتي الاحوال من الاشاعرة بالعلية بين الصفات واستنادهم الجميع من الموصوفات
اليه تعالى لان الاحوال الغير موجودة عندهم كما انها غير معدومة قوله من الاشاعرة
لا يقولون بالعلة والمعلول اصلا لان اراد انهم لا يقولون بالعلة والمعلول بين الموجودات
مما سوى الله تعالى لا استقلالا ولا انضماما مع غيره بان يكون لذات الممكن دخل في وجود
ممكن آخر وان لم يكن فاعلا مستقلا لم يكون لقوله اصلا معنى والتعليل بقوله فانها
وان اراد به انهم لا يقولون بالعلة والمعلول لا بين الموصوفات الممكنة ولا بين الصفات
الموجودة والاحوال لا يتم التقريب فيما بين الصفات الموجودة والاحوال فان استناد
جميع الموجودات الى الله تعالى ابتداء لا ينافي استناد الاحوال الى الصفات الموجودة
كما قاله مثبتو الاحوال ولا يدل عليه انتفاء كما هو المدعى قوله فلا يوجب العلم
بالقدرة والارادة للمعلوم بل انما يوجب منه الصفات احكاما لمن قامت هي به
اعني للعالم وللقادر وللمريد يوجب العلم العالمية والقدرة القادرية والارادة
المريدية قوله كيف ولو اوجب لها احكاما لكان المعدوم الممتنع مثلا بناء
على ان الحال قسم من الثابت والممتنع قسم له فيكون اتصاف الممتنع بالثابت كاتصاف
المعدوم بالوجود عنده لا يقول بغيرهما فكما لا يجوز هذا لا يجوز ما نحن فيه
قوله بحكم ثبوتي وهو محال لا يقال ان اراد بالحكم الثبوتي الموجود والحكم
ههنا حال والحال ليس بموجود كما انه ليس بمعدوم وان اريد به الثبوت الذي
يكون للمعدوم الممكن والحال فصحيح انه ثبوتي بهذا المعنى لكن ذلك ليس الا ثبوت
ذهني بل هو للمعدوم الممكن ايضا ثبوت ذهني لانا نقول انهم لا يقولون بالوجود

الذهني بل يقولون بالثبوت الخارجي اعم من الوجود الخارجي ويقولون بثبوت المعدوم
الممكن والحال في الخارج منفكا عن الوجود ولا يقولون بثبوت المعدوم الممتنع فيلزم
قيام الثابت اعني الحال بالممتنع وقيام الثابت بغير الثابت الذي نقيضه كقيام
الموجود بالمعدوم الذي نقيضه قوله ويتجه عليه ايضا ان العلة ان
اوجبت معلولها في اول زمان وجودها فلا يصح اعتبار التعقيب في تعريفها
الا ان يراد به التعاقب الذاتي والاتصال الزماني بان يكون العلة والمعلول معا
في اول زمان العلة لكنها اصطلاح الحكماء قوله وايضا اعتبار عدم المانع
بط ويمكن ان يقال ان هذه التعريفات لفظية لان تصور كل من العلة والمعلول
ضروري لان احد المتضايفين لا يعرف بالآخر تعريفا حقيقيا لامتناع سبق
احدهما على الآخر مع انه لا بد من سبق المعرف في اجزائه على المعرف وكونها اجلى
منه معرفة وايضا المراد ذات المعلول وذات العلة فافهم وايضا المراد
ما في القول لا نفس القول قوله وفيه ايضا فساد آخر وهو ان العلية
الى القول مسامحة في مقام لا شبهة فيه لا حد ان احد القولين لا يكون علة
للقول الآخر قوله فان علمه تعالى علة موجبة لعالميته عندهم لان اراد به مثبتي
الاحوال جميعا من المعتزلة والاشاعرة فلانهم كون عالميته تعالى معللة عند المعتزلة
بالعلم لانه لا علم له تعالى عندهم فضلا عن كونه علة للعالمية له تعالى وايضا عالميته تعالى
واجبة والواجب لا يعلل عندهم فتخصيص علته بالصفة المحدثة انما يصح على قول
مثبتي الاحوال من المعتزلة وتعميم العلية بالحادثة والقديمة على قول مثبتي الاحوال
من الاشاعرة لانهم يقولون بان علمه تعالى علة لعالميته كما ان علمنا علة لعالميتنا والمعتزلة
المثبتون للاحوال يقسمون الاحوال الى معللة بصفة موجودة كالمريدية المعللة
بالارادة والى غير معللة كالعالمية له تعالى فانها لوجوبها له تعالى لا يعلل فافهم
قوله ذو ما يتجدد من الاحكام بالعلة والظاهر ان اكثر الاصحاب فيها لا يقولون

بالعلة كما ذكر فيما قبل الآن بل بحسب الظاهر وطريق جريان العادة لا على
الحقيقة او بدل عن التنزل على قول من يقول بالعلية كما تنزل الاستاد ويسلم
ثبوت الحال ولا يقول به **قوله** حيث قالوا الله مريد بارادة حادثة
بحدوث المرادات لا في محل بذاتها الخ ولا يرد عليه ان نسبتها الى جميع
المحال سواء فكيف تكون صفة له تعالى وسببا لمريديته دون غيره تعالى
لا لكونه تعالى سببا ومحدثا لها بل لكونها صفة له تعالى **قوله** وقالت
المعتزلة باسرهم توابع الحيوة كالعلم والقدرة الخ والمراد بها ما في غيره تعالى
والا فلا علم ولا قدرة ولا ارادة عندهم له تعالى لا يقال المراد حيث
اطلقت منع الامور الاحوال كالعالمية والقادرية والمريدية لانا
نقول قولها اوجبت حكمها فكان المجموع عالما قادرا يأبى في ذلك **قوله**
ويبطله انها عرض والعرض لا يتصور قيامه بنفسه وفيه ان العرض
عند المتكلمين هو الموجود لذات الحادث المتحيز بالتبع والعلم ليس
بموجود في الخارج بل موجود في الذهن على القول بالوجود الذهني والمتكلمون
ينكرونه فيكون العلم عرضا عندهم خصوصا على قول من قال منهم يكون فكيف م
منهم يكون العلم اضافة بين العالم والمعلوم والاضافات اعتبارات عندهم
اللهم الا ان يراد بالعرض معنى القيام بالغير ومعنى صفة الشيء
لا معنى المصطلح عليه والجواب ان الاعتقاد الجازم والراجح والشك
قد عدها المتكلمون من الاعراض الموجودة المتحيزة بالتبع وكذا النظر
واللذة والالم ولم ذكر على اصل الحكماء لا على اصل المتكلم ويبطله ايضا
ان نسبته اي نسبة العلم على تقدير قيامه بنفسه الى جميع المحال سواء
وفيه انا لا نسلم استواء نسبته على تقدير قيامها بنفسها في نفس
الامر لان المحال منها بينة المائيات لجاز ان يكون بعض واحد منها

خصوصية لا يكون مع غيرها لا بد لنفي ذلك الجواز من دليل وان ادله
الاستواء بالنظر الينا فلا يفيد **قوله** وح اما ان توجب العالمية
في جميع الاشخاص ومظاهرها لاستحالة الانتقال لم لا يجوز ان يكون جميع
العقلاء عالما بعلم واحد قايم بذاته كما قال اصحاب الوجود ان جميع
الموجودات موجود بوجود جزئي قايم بذاته كما ان ما عدا الشمس
مضيء بها مع عدم قيام الشمس بما عداها لانا نقول ان المعقول من الوجود
والعلم كونهما صفة لغيرهما لا قائمة بذاتهما والشمس جسم قايم بذاته والضوء
حاصل في الاجسام المقابلة منها وعلى تقدير قيام الوجود الجزئي بذاته
ووجود الموجودات به لا اصالة فقد عدّ طورا خارجا عن طور
العقل **قوله** او يوجبها في بعض دون بعض العقلاء فيلزم الترجيح
بلا مرجح وفيه بحث لانه لم لا يجوز ان يكون العلم القايم بنفسه موجبا للعالمية
البعض الذي هو علة للعلم القايم بذاته فلا يكون نسبة العلم الى سببه وغيره
سواء فيفيد عالمية سببه لا عالمية غيره **قوله** فيكون زيد عالما بعلم
قايم بعمرو وهو باطل بالضرورة لو سلم بطلان كون زيد عالما بعلم قايم بعمرو ولا نم
بطلان كون زيد عالما بعلم قايم ببعض اجزاء زيد وهو ايضا مما هو متنازع فيه
كما قالت المعتزلة باسرهم **قوله** ومن قال ان وجوده عين ذاته لم يجعله
علة للرؤية فلا اشكال وفيه بحث لانه لا شك ان الشيخ يقول بكون وجود
الجوهر عين ذاته ولا شك ايضا في انه يستدل على جواز رؤيته بكون علة
صحة رؤية المرئي جوهرا او عرضا هي كونه موجودا بوجود مشترك بين الممكن
والواجب فيجب له صحة الرؤية ايضا لاستلزام اشتراك العلة
اشتراك الحكم فكيف لا يقول الشيخ بان وجود الجوهر ليس علة للرؤية

فالوجه الاقتصار على ما ذكره المص واما قوله فقال بكون وجود الجوهر علة للرؤية الخ فنا ظر الى من لم يجعل علة الرؤية الوجود المشترك كالشيخ والقاضي واكثر ائمتنا حيث جعلوها الوجود المشترك واما يرد على الشيخ ومن معه من انه لم يقل بالوجود المشترك فكيف يستدل به على صحة رؤية الله تع لكونه تع موجود ا كساير الموجودات المرئية فمدفوع من قبيل الآمدي بان هذا القول من الاستدلال باشتراك الوجود على صحة رؤيته تع الواقع منه لا برهاني ومن طرف المص ايضا بان الشيخ لم يقل باتحاد الوجود والماهية في المفهوم بل فيما صدقتا عليه حيث لم يتميزا في الهوية وذلك لا الاتحاد فيما صدق عليه لا ينافي القول باشتراك الوجود قوله فاذا قام العلم بجزء لم يجز قيام الجهل بجزء آخر والا لكان الكل عالما جاهلا معا وفيه انه لو دل امتناع اجتماع كونه عالما وجاهلا معا على كون العلم مضادا للجهل لدل كون امتناع العلم والموت والحيوة والموت على كونهما اي العلم والموت وكذا الحيوة والموت ضدين وليس كذلك عند المعتزلة قوله وايضا ما ذكر تموه الخ من كون قيام الصفة بجزء مضادا لقيامها بجزء آخر منه لتضاد حكمها في العلم والجهل من كونه عالما وجاهلا معا قوله فقد يقوم القدرة على تحريك جسم بيد شخص والعجز عنه باخرى فيا ما معلوما بالضرورة فبطل قولكم انه لو قام العلة بجزء قام الحكم بالكل فان قدرة اليد لم يتعد عنها الى يد اخرى فضلا عن غيرها مطلقا قوله الا ان هذا الجواب انما ينتهض على القائلين بان العجز معنى موجود مضاد للقدرة وقولهم لان المثال الجزئي لا يصحح القاعدة الكلية مدفوع ويمكن ان يجاب ايضا بان ما ذكره الاصحاب تصوير للقاعدة الكلية في صورة جزئية لا اثبات

النفس ملاحظة المعاني الكلية بالجزئيات وذلك لان العلة لما كانت صفة لا بد ان لا يخرج من محل حكمها لان صفة العالمية ان قامت بنفسها مع انه غير معقول كان نسبتها الى المحل سواء وان قامت بغير العالم كان العالم عالما بعلم قايم بغيره وهو محال وهكذا في القدرة والارادة لو خرجتا عن القادر والمريد فقامتا بذاتهما مع ان قيام الصفة بنفسها غير معقول كان نسبتهما الى المحال سواء وان قامت بغيرهما كان القادر والمريد قادرا ومريدا بقدرة غيره وارادته وهو محال وهذا الوجه على تقدير كون الحكم نظريا قوله لان الفاعلية صفة اعتبارية اذ لا بالاعتبارية ما لا ثبوت له لا ما لا يكون موجودا الا ان العالمية ايضا غير موجودة قوله ومن الظاهر المكشوف ان المعلوم قبل تعلق العلم به كهو بعد تعلقه به لم يتغير حاله اي حال المعلوم بسبب الاحال باعتبار تعلق العلم به فانه يكشف للنفس لا بدونه قوله فالمعلومية والمذكورية والمالكية وامثالها صفات اعتبارية ان اريد بكون المعلومية غير موجودة فالعالمية كذلك غير موجودة مع انه حكم انها وان اريد بكونها اعتبارية ان ثبوتها باعتبار المعتبر وفرض الفارض وليس لها تحقق بدون الفرض كزوجية الثلثة مثلا فلا نسلم ان المعلومية كذلك فانك اذا علمت شيئا اتصف ذلك الشيء بالمعلومية في نفس الامر قطعا وكذلك عيان المعلوم في المقدور والملك مع ان التميز صفة ثبوتية عندهم فان قلت العالمية ثابتة فهي حال دون المعلومية قلنا كلاهما غير موجود بمعنى الموجود وغير اعتبارية فلم كان احدهما حكم العلم وعدحالا ولم يكن الآخر حكمه ولم يعد من الاحوال والجواب ان المعلومية اعتبارية بمعنى انها غير ثابتة بالمعنى الاعم للثبوت بخلاف العالمية فانها ثابتة وذلك لان الممتنع لو كان معلوما فلو كانت المعلومية ثبوتية لزم كون الممتنع ثابتا الا ان يقال المستحيل غير معلوم عندهم ويمكن ان يقال ايضا لو سلمنا كون المعلومية غير ثابتة لثبوته للممتنع الذي لا ثبوت له لا نم كون المالكية والمقدورية

فا اعتبارية كون المعلوم ح

زايد
غير ثابتة لثبوته للممتنع الذي لا ثبوت له لا يمكن المملوكية والمعدودية غير ثابت
لعدم تعلق الارادة والقدرة بالممتنع فكما جاز كون العاجزية والمربوبية حكما للقدرة
والارادة فكذلك يجوز ان يكون المعدودية والمملوكية حكما لهما الا ان يقال علة
الحكم مطردة فاذا لم يطرد افادة الصفة الحكم للمتعلق لم يكن علة لحكم المتعلق
في غير العلم كما لم يكن علة للحكم للمتعلق في العلم لتعلقه بالممتنع لذاته المستلزم لثبوته
الا ان يقال معنى الاطراد انه كلما وجد العلة وجد الحكم لا انه لو كان صفة علة
لحكم يكون غيرها علة لمثله **قوله** المسئلة الثالثة العلة وجودية باتفاقهم
وقيل اراد بالوجود الموجود لا شمول تعليل الحال بالحال كما قال ابو هاشم وان اراد به
الثبوتي اعم من الموجود كان نقيضه ممتنعا لا غيره **قوله** بل لا بد ان يكون موجب
الحكم الثبوتي امرا وجوديا والا لزم منه كون العلة غير النفي المحض ومواعم من
الوجودية والثبوتية في العدم خارجا منفكا عن الوجود كما قال المعتزلة **قوله**
قلنا النزاع في ثبوت الصفة العدمية لا في سلب الصفة وما ذكرتم انه ايها
المستدل سلب الصفة ونزاعنا في ثبوت الصفة العدمية **قوله** وايضا
لانه لزم اجتماع العدميين لان عدم العلم جهل وفيه انا لا نم كون عدم العلم مطلقا جهلا
لان الجهل عدم العلم عما شانه العلم فعدم العلم عمن ليس شانه العلم لا يكون جهلا
ولا علما فقد اجتمع العدمان فيه بناء على ان التقابل بينهما تقابل العدم والملكة
قوله وعدم الجهل علم وفيه ان صدق عدم الجهل يجوز ان يكون مع صدق
عدم العلم عمن ليس من شانه العلم بناء على ان التقابل بينهما تقابل العدم والملكة
الا ان مدار كلام المص على كون التقابل بين العلم المفسر بعدم الجهل والجهل المفسر
بعدم العلم تقابل السلب والايجاب **قوله** وبينهما اي بين العلم والجهل تضاد
وتناف اي من قبيل السلب والايجاب دون التضاد المصطلح ودون عدم الملكة
واعلم انه اراد بالتضاد المعنى اللغوي لا الاصطلاحي بجواز ارتفاع المتضادين
اي التنافي منه

١٩٠
معا عن محل واحد بالمعنى المصطلح عليه والمعنى اللغوي للتضاد اعم من الاصطلاحي لتناوله
اقسام التقابل الا انه اراد به المتناقضين اللذان لا يرتفعان معا وانما فسر
التضاد بالتنافي دفعا لما عسى يتوهم ان التضاد يقابل تقابل العدم والملكة لان
احد المتقابلين في عدم الملكة عدمية قطعا وفي التضاد كلاهما وجودية فكيف يكون
الجهل وهو عدم العلم مضادا للعلم الذي هو عدم الجهل والضدان مفهومان لا يدخل
في شيء منهما عدم اصلا كما تقرر في موضعه **قوله** فان قلت نحن نقول الجاهل
او قلت من طرف المستدل مراده من عدم العلم والجهل معا عن المحل ليس سلبهما عنه
بل اتصافه بهما معا وهما عدميان كما هو المدعى بينا وبينكم انها الخصوم المجيبون عن
استدلالنا بالجهل على سلب الصفة لا على الصفة العدمية **قوله** قلت
لا نم الخ اصل هذا المنع على ان عدميتهما اي صحتهما من المفهوم مبنيا في عدميتها الآخر
لانهما متقابلان ولا تقابل بين العدميين ومتناقضان ولا يرتفعان معا فلا يمكن ان
يقال ارتفاع النقيضين انتفاؤهما عن المحل معا بمعنى خلو عنهما لا ارتفاعهما في نفسهما
فان الامتناع واللاامتناع كلاهما عدميان فالسلمناه لكن الخ **قوله** سلمنا
لكن لا نم امكان اجتماع مفهومين العدميين مع ما بينهما من التقابل ولا سبيل الى الدلالة لا يقال
قد تقرر ان لا تقابل بين العدميين فكيف يكون بين مفهومين العدميين لانا نقول المقرر
هو ان لا يدخل في مفهوم كل من المتقابلين مسلب لا ان لا يكون معدومين معا كالعمى
واللاعمى فانهما معدومان ولم يدخل في مفهومهما السلب مقابل في مفهوم العمى فقط
لان العمى بعينه البصر لما كان بمعنى سلب عدم البصر الا ان البصر لما عدم فيه وسلب
عدم البصر دخل فيه السلب وان لم يصدق الا على البصر قطعا **قوله**
ولا يتصور في العدم قيام بمحل حتى يوجب له حكما ثبوتيا واعلم ان هذا الدليل انما يدل
على تقدير تمامه على وجوب العلة على قول من لا يقول بتعدي العلة عن محل الحكم كاكثر
اصحاب الاشعري واما عند من يقول بتعديته علة الحكم عن محله كالاستاذ ومعتزلة

ومعتزلة البصرة والمعتزلة جميعا فيما يتبع الحيوة فلا يصح هذا الدليل كما عرفته
قوله فيكون كل وجود كذلك للاتحاد مسمى الوجود فى الكل هذا هذا
مبنى على ان الوجود طبيعة نوعية مشتركة بين جميع الموجودات ومقول عليها
على سبيل التواطؤ دون التشكيك واما على القول بان وجود
كل شىء عين ماهيته وعلى القول بكونه مشككا على تقدير كونه مشتركا فلا يتم
هذا الكلام لدلالة لا اتحاد الموجود لتحقق بل يختلف افراد الوجود
قوله فى احوال الحادثة وانما قيد الاحوال بالحادثة لان الاحوال
القديمة كعالميته تعالى وقادريته لا يتعدم بانعدام علمه وقدرته تعالى
عندهم **قوله** وضعفه المعتزلة وقالوا الله تعالى عالمية وقادرية بلا علم
وقدرة وبالجملة احد الامرين اما تعليل العالمية بغير العلم كالقدرة مثلا وهو
ضرورى البطلان وذلك ان تقول عالمية الله تعالى لو عللت بالقدرة مثلا عند
المعتزلة لم يكن ذلك منهم ابعد مما جوزه الاشاعرة من تجويز الاحساس بكل
حاسة غير ما خلقت تلك الحاسة له كالابصار بالشامة والسمع بالباصرة
وغير ذلك فاذا لم يكن هذا ضرورى البطلان لم يكن ما نحن فيه ايضا ضرورى
البطلان الا ان يقال هذا الجواز بناء على تماثل الاجسام المؤلفة من اجزاء
لا يتجزى وهى متماثلة واما هذه الصفات فمتخالفة فكيف يستلزم احدهما مد
الاخرى ويفيد حكمها لكن اختلاف الصفات عند تماثل الاجسام مشكل
على تماثل الاجزاء متفق عليه عند الاشاعرة **قوله** ثبوتها من غير
علة وهو ايضا باطل واعلم ان اباهاشم جوز الحيية والعالمية والقادرية
والواجبية معللة بالالهية التى هى خاصة عنده **قوله** نظار فى المقارنة
فى العلم وفيه انه انما يلزم ذلك لو جاز ثبوت العالمية الغير المقارنة للعلم بلا علم
ولا علة مغايرة لم يجز ثبوت العالمية المقارنة للعلم من غير معللة به كما المشتق تم صنف

لما كانت العالمية الغير المقارنة للعلم غير مخالفة فى الماهية للعالمية المقارنة
له ولا شك انهما مختلفتان لان احديهما ازلية والاخرى متجددة وايضا
غير المقارنة للعلم شاملة للمجهولات بخلاف المقارنة وايضا غير المقارنة
لا ينافيه الجهل وضد العلم بخلاف المقارنة له الا ان يقال هذه
الامور عوارض ويرد بانها لازمة لاحديهما دون الاخرى واختلاف
اللوازم دليل اختلاف الملزومات الا عند مثبتى الاحوال الذوات
متساوية فى الذاتية وانما تمايز ذات الله تعالى عن الذوات بالاحوال
الاربعة او الخامسة مع الاربعة وان ورد عليه ان الاختلاف
بالاحوال كيف يتصور مع الاتحاد فى الذات واختلاف اللوازم دليل
اختلاف الملزوم **قوله** ولما كان اللازم من عدم الانعكاس
جواز ان يكون الحكم المقارن للعلة غير ثابت بها فلم يصح اشكالا وصد العلة
وجد الحكم فلم يصح الاطراد فى العلة القطعية اذا لم يكن منعكسة
قوله والجواب الذى فصله هناك والجواب الذى فصله هناك
هو ان العلم صفة قائمة بذاته تعالى وليس هناك صفة اخرى تسمى عالمية
عند نفاة الاحوال حتى يكون واجبة غير محتاجة الى علة ولئن سلم ثبوت
العالمية فوجوبها ان كان لامتناع خلو الذات عنها فذلك لا يمنع استنادها
الى الصفة لكونه واجبة ايضا بهذا المعنى فانه نفس المتنازع فيه بيننا نحن
نجوزه وانتم لا تجوزونه وانت خبير بان قول باستناد الازلى الى العلة
عند من يقول بان علة الحاجة الى العلة الحدوث فكما لا يجوز استناد
القديم الى العلة واستناد الواجب اليها عند من يقول بان علة الحاجة
الى العلة الحدوث فكذا لا يجوز استناد الازلى وان لم يكن وجوديا
بل ثبوتيا لان ما ينافى التعليل عدم الاولوية سواء كان عدم اولية الوجود.

او عدم اولية الثبوت بلا فرق **قوله** ولا يصدق عكسه وهو ان يقال
ثبت كون المحل عالما فاوجب له العلم لا يقال له لم يصدق العكس الذي ذكره
لا يكون المعلول مطردا مذاهبه لانا نقول معنى اطراد المعلول انه كلما
وجد المعلول وجد العلة وهذا حق ثابت بلا ريبة في كل مادة وخصوص المادة
والعلم فان كون المحل عالما لابد ان يكون معللا للعلم الثابت فيه ولا يوجد كونه عالما
بدون قيام العلم به لكنه لا يتقدم المعلول على العلة بحيث يترتب عليه العلة
بالفاعل الذي يترتب هو المعلول على العلة فافهم **قوله** فانه
لا يتصور علم بلا عالمية يعني انه اعلمنا قيام العلم الخ وما نادى بالعناية انه لولا ها
لورد المنع على عدم تصور علم بلا عالمية لانه لا مانع من تجريد العلة في التصور
عن معلوله وحكم **قوله** لو صح تعليلها بعلة واحدة اما اجتماعهما
معا فلانه اوجب ثبوت العلة ثبوت كل واحد من الحكمين كان الحكمان
متلازمين فيلزم اجتماعهما معا **قوله** واما عدم اطراد تلك العلة
اي ان لم يوجب ثبوت العلة ثبوت كل واحد من الحكمين جاز انفكاكهما اي الانفكاك
احدهما مع ثبوت تلك العلة فيوجد العلة بلا معلول فكانت غير مطردة **قوله**
ورد بانه مخالف لمذهب الشيخ والائمة وبما سيأتي من البرهان على
امتناع تعدد علمه تعالى من انه لو تعدد علمه تعالى يلزم علوم غير متناهية لانه
ان كان موجبا لعلمه تكون نسبته الى الاعداد سواء فاذا تعدد فالعدد
ليس اولى من العدد علوم غير متناهية ويبطله برهان التطبيق وان كان
مختارا في علمه يكون علمه حادثا ويلزم الدور او التسلسل ايضا لان المختار
لا بد له من القصد ولا قصد بدون العلم لامتناع التوجه نحو المجهول
مطلقا فان كان العلم المتقدم على القصد العلم المتأخر دار وان كان غيره تسلسل
ويمكن الجواب بمنع تساوي نسبة الموجب وبمنع حدوث اثر المختار

بناء على جواز القصد المستمر الى الوجود المستمر بان يتقدم على المقصود
ذاتا لا زمانا كما في الايجاب بعينه **قوله** اما على الجميع فلانه يستغنى
بكل عن كل كما مر في ان الواحد بالشخص لا يعلل بعلتين فيلزم كون كل علة محتاجا
الى كل واحد من العلتين بالقياس الى عليتها ومستغنيا عنها بالقياس الى علية الاخرى
والاحتياج والاستغناء لا يجتمعان لكونهما متناقضين ولو بسببين
قوله واما على البدل فعرفت انه لا يجوز تعليل العالمية بالعلم مرة وبالقدرة
اخرى وهذا التمثيل تنبيه على حكم كل ضروري وقد دفع بهذا الكلام ما عسى يقال
المثال الجزئي لا يثبت القاعدة الكلية **قوله** ولو سلم اختلاف
العلمين في الحقيقة منع اتحاد العالميتين فيهما فانه لو اختلف عالمية شخص
واحد يجب كل معلوم فكيف يكون عالمية الله عين عالمية غيره **قوله**
واما على سبيل التركيب فلان حقيقتهما حال الانفراد الخ وفيه انه كيف
يجوز التركيب من علتين وهما غير مؤثرتين حال الانفراد والعلة مفسرة
بما يوجب المعلول فيما سبق فالذي لا يؤثر منفردا لا يكون علة بالمعنى المذكور
وقد سبق ايضا ان العلم بقيام بالمحل وحده يوجب العلم بقيام حكمه به بدون
التوقف على العلم بشيء آخر اصلا فالذي لا يكفي منفردا ليس بعلة بالمعنى
المذكور وكلاهما ينافيها **قوله** والحق جواز كون من لم يوجب الحكم اشارة
الى ان جواز كون الشرط مشروطا بمشروطه انما هو على تقدير عدم وجوب
تقدم الشرط على المشروط واما على تقدير تقدم الشرط على المشروط فلا يجوز
ذلك **قوله** تقدم الشرط على المشروط الخ وانت خبير بانه لا فرق
بين العلة والشرط في جواز كونهما معلولا لمعلولها ومشروطا لمشروطها انه لم
يوجب التقدم في كل منهما وفي عدم جواز ذلك في شيء منهما ان اوجبنا تقدم
الشرط والعلة على المشروط والمعلول **قوله** السادس الشرط
قد لا ينتفي وينتفي المشروط وذلك لانه انتفى المشروط عليه في ابتداء وجوده

دون دواس كتعلق العدن على وجه التأثير فانه شرط للحادث وكالنفس
المشروط بالبدن ابتداء لا دواما وسره ان حدوث البدن هو الشرط
بحدوث النفس دون بقاء البدن لذلك النفس بلا آلة ان لا تبقى النفس
مع خراب البدن وفساده وحدوث النفس بحدوث البدن غيرها لان
الحدوثين آني وبقاءها زماني قوله السابع الصفة التي تكون
علة كالعلم مثلا لها شروط كالحياة والحيز وليس لها علة فان العلم من قبيل
الذوات والعلم وان كان صفة بمعنى ما يقابل الجوهر لكنه ذات بمعنى
انه غير حكم اي حال قوله التي هي المقصد الاعلى في هذا الفن لان
المقصود الاصلي من هذا الفن معرفة الصانع ثم بصفاته الذاتية
والفعلية قوله المرصد الاول في الذات اي في بعض احوال
الذات الواجب الوجود لذاته من اثباته وبيان مخالفته ماهيته لساير
الموجودات وبيان كون وجوده نفس ماهيته على مذهب الشيخ والحكماء
وابي الحسين البصري وانما عبر عن هذه الاحوال للذات بالذات لانها
راجعة الى تميز الذات عن غيرها بذاتها لا باعتبار اتصافها بصفة زائدة
عليها كما في باقي الاحوال المبحوث عنها في غير المرصد الاول من الصفات الثبوتية
والسلبية وغيرها وقدم مقصد اثباته لكون مخالفة ذاته لساير الذوات
وكون وجوده نفس ذاته فرعا له وقدم مقصد اثباته لكون مخالفة ذاته على
مقصد كون وجوده نفس ذاته لكون مخالفة ذاته اشد تميزا له عما سواه
من كون وجوده نفس ذاته لان ذلك المعنى مشترك بين الممكنات وبينه عند
الشيخ وامتياز ذاته بكون وجوده نفسه راجع الى مخالفة ذاته
لساير الذوات قوله اما باعتبار امكانه او بحدوثه محمول على منع
الخلو دون منع الجمع فجاز استدلال بعض المتكلمين بالحدوث وحده

ولستدلال بعضهم بمجموع الامكان شرطا او شطرا فاندفع القول بعدم صحة
الانفراد الظاهر من العبارة مذهب المتكلمين قوله الاول الاستدلال
بحدوث الجواهر اي بحدوث الاحوال الدالة على حدوث المعروف بناء على
ان ما هو محل الحوادث حادث وحدوث ما لا يخلو عن الحوادث لا يثبت على
اصل الحكيم لعدم دلالة البرهان على امتناع حوادث متعاقبة غير متناهية
على محل قديم عندهم ثم ان نوقش في حدوث الافول بناء على منع كونه موجودا
لا يضر في الاستدلال لان الافل في افوله حركة بلا ريب والحركة حادثة فيكون
محل الافل حادثا بلا حاجة الى كون ذلك البرهان مسلما عندهم قوله
حيث قال لا احب الافلين لا يقال الافل هو الزوال بعد الوجود اي العدم
بعد الوجود لا الوجود بعد العدم الذي هو الحدوث فلا تقريب لانا نقول
ما ثبت قدمه امتنع عدمه فالمعدوم بعد الوجود لا يكون الا موجودا
بعد العدم فيكون حادثا على ان الافول ليس بعدم بل هو سكون وغيبة
عن حواسنا كما ان الطلوع هو البروز والظهور بحواسنا فتواردهما
كل منهما على المحل وعدم خلوه عنهما يدل على حدوثه قوله وكل حادث
فله محدث لان الحادث ما سبق وجوده عدمه فلا يكون شيء منهما مقتضى
ذاته والا لا يعرضه غيره لا الذاته هو هو ولا لغيره لان ما بالذات لا
يزول بالغير قوله فان من راى بناء رفيعا جزم بان له بانيا
فان البناء من حيث انه بناء لا يكون بلا بان فقيد الرفيع لظهور الجزم
بالاحتياج الى الباني لا لان اصل الجزم به فلا يرد ان قيد الرفيع غير مفيد
بل مخل لاشعاره بعليته رفعة البناء للجزم بان له بانيا قوله فان
افعالنا محدثة ومحتاجة الى الفاعل بحدوثها وكذا الجواهر المحدثة ولقائل
ان يقول ان بحثه تعديته علة حدوث افعالنا لاحتياجها الى الفاعل

الى علية حدوث الجوهر لا يثبت الكلية القائلة بان كل حادث فله محدث
ما لم يثبت علية حدوث ساير الاعراض لاحتياجها الى الفاعل الا ان يقال ثبوت
هذا اولى مما يثبت بالقياس لاشتراك بين ساير الاعراض وهو الافعال
في العرضية ايضا فيكون اولى بتعدية حكم الافعال الى ساير الاعراض
من تعديته الى الجواهر لا يقال التمثيل وان كان يفيد الظن انما استعمل
ههنا لكون علية المشترك للحكم متيقنة لانا نقول من اين دفع ههنا
احتمال كون خصوصية ماهية الفعل شرطا لكون حدوثه علة للاحتياج
او خصوصية ماهية الجوهر مانعا عن كون حدوثه علة للاحتياج الى الفاعل
ومن اين يتيسر دعوى اليقين في العلة المشتركة في كل مادة يستعمل
فيها التمثيل في العمليات دون الظنيات وعلى تقدير صدق دعوى اليقين
في العلة في كل مادة التمثيل لا يصح القول بانهم يستعملون القياس الفقهي
الضعيف في المطالب العلمية وقياس الغايب على الشاهد وغير ذلك
قوله لان علة الاحتياج مشتركة وفيه انه انما يلزم اشتراك
علة الاحتياج الى الفاعل في الجوهر والعرض ان لو كان الاحتياج الى
الفاعل فيهما واحدا شخصيا كيلا يلزم تعليله بالعلتين المستقلتين
وهو ممنوع بل احتياج الجوهر الى الفاعل مثل احتياج العرض اليه وتعليل
كل واحد من المثلين بعلة على حدة فجاز ان يكون علة احتياج الجوهر الى العلة
الحدوث فلا يكون علة مشتركة كما ذكره **قوله** فيكون ممكنا
وكل ممكن يحتاج الخ فعلى هذا البيان يرجع الاستدلال بحدوث
الحادث الى الاستدلال بامكان الممكن فلا يكون المسلك مسلك
الحدوث كما هو للمتكلمين الا ان يقال عد هذا المسلك مسلك الحدوث
مبني على كون المقدمة بديهية غير مبينة بهذا البيان او يقال ان ما يستدل

به اولا على اثبات الصانع هو حدوث الجواهر وصفاتها وان جعل كون الحادث ممكنا
مقدمة لكون الحادث محتاجا الى العلة وكيف لا ونحن نحتاج في اثبات كون الامكان
محوجا الى العلة الى مقدمات دقيقة من اثبات كون الاولوية الغير المستندة
الى الوجوب غير كافية في وجود الممكن لو كانت فيه لا يقال لما يلزم من حدوث
العالم الجوهري واحتياجه الى المحدث ثبوت الصانع ما لم يبين عدم جواز تعليل
الجوهر بالعرض لانه قد يتوهم ان المتحيز بالعرض يحتاج في تحيزه الى المتحيز بالذات
فلا يجوز تعليل المتحيز بالذات بالمتحيز بالعرض للدور **قوله** والواجب لا تركيب
فيه ولا كثرة لاثبات الكلية المقدمة المطوية ههنا وهي كل مركب وكثير هو كيف على
تقدير التركيب والكثرة في الواجب لا يثبت من المقدمة الكلية ثم ان في اثبات
الصانع بهذا المسلك احتياج الى بيان التوحيد وتوحيده مما يطلب بعد ثبوته
الا ان ذلك غير لازم لجواز ان يقال لا يجوز تعدده لانه فرض وجوده واجباته على
تعدد به يلزم المحال فيكون محالا فهذا كلام على سبيل الفرض لا يستدعي وجود
الواجب كما لا يخفى **قوله** وكل ممكن فله علة مؤثرة وفيه ان الاستدلال
بامكان الجواهر على اثبات الصانع لا يتم الا باثبات امكان الاعراض لجواز كون علة الجوهر
عرضا بعينه الا ان يعتذر بشهرة احتياج العرض المتحيز بتبعيته الجوهر اليه فيتوجه
ح كون الاستدلال في المآل بامكانهما معا لا بامكان الجوهر فقط كما هو المعهود
في هذا المسلك **قوله** لتركبها من الجواهر المتجانسة والجوهر عند بعض
المتكلمين متخالفة فلا يتم هذا الدليل منهم وعليهم **قوله** فلا بد في التخصيص
من مخصص ولا يكون عرضا لجز والا لدار او تسلسل الا ان يقال مراتب اعداد
الاجزاء التي لا يتجزى متخالفة بالماهية في الاجسام وان اتحدت ماهية آحادها فجاز
استناد بعض الاعراض في بعض الاجسام الى كمية الاجزاء فيها واختصاصها
بها بحسب تفاوت مراتب الاجسام منها في العدد ويستند الباقي الى العرض

المتحقق بسبب اختلاف كمية الاجزاء الا ان يقال نحن نرى اختلاف الاعراض
في الاجسام المتفقة في عدد الاجزاء واثبات ذلك عسير جدا ثم لقائل
ان يقول اختلاف الاعداد بالماهية لا يوجب اختلاف الاجزاء المعدودة
بها وانما يقوم الاعداد المختلفة بالاجزاء المعدودة المتفقة بالحقيقة
لا بالعدد العارض لها ولئن كان ذلك العدد مخالفا لعدد آخر يقوم
باجزاء معدودة اخرى الا ان يقال لم لا يجوز اختلاف اوصاف معدود
متماثلة اجزاؤها بالماهية بحسب اختلاف مراتب اعداد عارضة لها
بالماهية **قوله** ومرجع بالآخرة الى اعتبار الامكان وحده والاستدلال
قد سبق فيما نقل المص من استدلال المتكلمين بامكان الجواهر والاعراض
قلت اعتبار الامكان فيهما مع الحدوث لا وحده كما فعله المص وان لم
يصرح به لا يقال فليكن اعتبار المص ايضا الامكان لا وحده بل مع الحدوث
لانا نقول ان المص لما وضع المطلوب هو الواجب كان الممكن المقابل له
في الدليل ما يكون مقابلا له في قسمة المفهوم الى الواجب والممكن والممتنع
قسمة عقلية حاصرة ولا يعتبر في كونها الامكان بلا اعتبار قيد زايد عليه
بخلاف ما سبق فان المطلوب جعل فيهما علة الممكن ومخصصه فهي اعم
من الواجب فلا يقتضي اعتبار الامكان وحده **قوله** استدلوا
باحوال الخصوصيات الآثار على وجود المؤثر الحي المدرك بالاحوال
الحدوث والجمع باعتبار الخصوصيات ويمكن ان يدرك ما يدل على صدوره
الجواهر والاعراض لا بنفس الحدوث لكن استدلوا به ابتداء قصدا
للمسافة وللفراغ عن بيان ما يدل على صدورها من الاصول **قوله**
والثالث هو المطلوب وهو الانتهاء الى قديم لا يقال القديم عند المتكلم
اعم من الصانع لصدقه على الصفات الثبوتية فكيف يكون هو المطلوب

فيحتاج بعد ذلك الى اثبات كون القديم واجب الوجود لانا نقول القديم وان
كان اعم من الصانع لصدقه على الصفات القديمة لكن لا ينافي ثبوت الصانع
بعده بانه الواجب لذاته كما عند الحكيم من اثبات الجواهر المجردة القديمة **قوله**
من حيث هو جميع ممكن اي بامكان مغاير لامكان كل واحد من اجزائه فيحتاج
الى علة مغايرة لعلل اجزائه غير المتناهية فلا يكفي علل اجزائه فان قيل علل
جميع الاجزاء مفصلا علة لمجموع الاجزاء الذي هو نفس الشيء والسلسلة
غير المتناهية بلا حاجة الى علة مغايرة لعلل الاجزاء اجيب بان علل جميع
الاجزاء التي هي نفس علة جميع الاجزاء اما نفس السلسلة او داخل فيها
او خارج عنها والاولان باطلان دون الثالث المطلوب لان الخارج عن
سلسلة الممكنات واجب لذاته علة لما سواه اما ابتداء او انتهاء **قوله**
ولا جميع اجزائه لانه عينه فان قيل لما كان جميع اجزاء الشيء عينه يكون
عدم التعليل منه راجعا الى عدم التعليل بنفسه فكيف يعطف عليه بالواو
المقتضي لمغايرة المعطوف والمعطوف عليه اجيب بانه لما كان جميع اجزاء
الشيء نفسه بالذات وغيره باعتبار بحسب الاجمال والتفصيل عطف
التفصيل على الاجمال ودل على ان التغاير بحسب الاجمال والتفصيل
لا يفيد في تعليل الشيء بنفسه بحسب الخارج كما يفيد في تعليل الشيء بنفسه
بحسب الذهن حيث يجوز تحديد الشيء بجميع اجزائه تحديدا تاما كما قيل
حد ذاته تصور ذاتي جميع مجموع تصورات محدود والسر في جواز تعليل
تعليل الشيء بنفسه بالمغايرة بحسب الاجمال والتفصيل في التعليل الذهني
وعدم جواز ذلك في التعليل الخارجي هو ان العلة يجب ان يغاير في المعلول
فيما هي علة له فيه فان كان العلة علة في الذهن يجب ان يغاير المعلول
فيه ولو باعتبار ذهني كما بين الحد والمحدود وان كان العلة علة في الخارج

فيحتاج

يجب ان يغاير المعلول فيه لكن حقيقة لا باعتبار ذهني فان اعتبار الذهني
لا يعطي مغايرة خارجية مصحح للتعليل في الخارج كما يعطي التعليل في الذهن
فتأمل **قوله** والخارج عن جميع الممكنات واجب لذاته هو المطلوب
وفيه بحث لان الخارج عن الشيء لا يجب ان يخرج عنه بتمامه بناء على ان المركب
من الداخل في الشيء والخارج خارج عنه فاذا تركب الشيء من الخارج عن الشيء ومن
الداخل فيه كما تركب الشيء من الواجب الخارج من السلسلة للممكنات ومن بعض
الممكنات الداخل فيها يكون ذلك المركب خارجا عن السلسلة للممكنات بلا شبهة
وليس ذلك المركب منهما بواجب لذاته لان امكان الجزء يستلزم امكان الكل
فلا يكون الخارج عن سلسلة الممكنات واجبا لذاته الا ان يوضع سلسلة
الممكنات بحيث لا يبقى شيء ممكن خارجا عنه كما لا يدخل فيها شيء غير ممكن فانه
ح لا بد ان يكون الخارج عن سلسلة جميع الممكنات خارجا عنه بتمامه كالواجب
لذاته لا ما هو المركب منه ومن الممكن الداخل في السلسلة فانه ممكن فيلزم من
ضعه ان لا يكون سلسلة جميع الممكنات سلسلة بجميع الممكنات بل لبعض
الممكنات وفي هذا المسلك باثبات الواجب بدون ان يثبت الواجب بابطال
التسلسل كما في المسلك الاول وكيفية انقطاعها به ما بينه بقوله ولا بد ان
يستند اليه شيء من تلك السلسلة للممكنات ابتداء فينتهي به السلسلة
لئلا يكون في السلسلة علة لذلك الشيء والا توارد علتان على معلول واحد
شخصي فيلزم في سلسلة العلل لا الى نهاية علة لا علة لها فيها فانقطعت تلك
سلسلة العلل لا الى نهاية لان معناها ان لا يوجد فيها علة الا ولها علة
فيها سابقة عليها فافهم **قوله** وتناهي الممكنات يتوقف على اثبات الواجب
فان قيل يجوز اثبات تناهيها ببرهان التطبيق مثلا بلا توقف على اثبات
الواجب في ذلك اجيب بانه قد اثبت تناهي الممكنات في هذا الدليل على

ثم انقطع السلسلة م

اثبات الواجب باثبات الواجب فالزم توقف اثبات الواجب على تناهي الممكنات
فيه فذلك **قوله** فاثباته به اي اثبات الواجب بما يدل على تناهي الممكنات
المتوقف على اثبات الواجب لو ارجع ضمير اثباته وضمير به الى تناهي الممكنات
المذكور لظهر المصادرة ظهورا تاما لان التناهي ولو كان مقدمة
لاثبات الواجب لكنه مستدل عليه ثانيا فيلزم المصادرة في اثبات
مقدمة الدليل **قوله** والجواب انا نريد وهو اختيار ان يراد
بالمجموع معروض الهيئة الاجتماعية **قوله** ولا شك ان الكل بهذا
المعنى موجود ههنا بوجود مغاير لوجود كل الاجزاء كما ان امكانه
امكان مغاير لامكانات الاجزاء فله علة مغايرة لعلة الاجزاء اي لعلة
كل جزء جزء وان كانت مجموع علل الاجزاء فتلك المجموع اما نفس الجملة
او داخل فيها او خارج عنها والاول لان باطلان والثالث مطلوب ويتم به
ابطال التسلسل **قوله** بلا علة بان يكون في سلسلة الممكنات ما يستغني
عن العلة كما يجوز ان يعرف بالكل بالجزء بان يستغني الجزء عن العلة من غير
لزوم تعليل الجزء وتعليل علله به **قوله** او بعلة اخرى بان تعلل
الجزء المفروض علة الكل من السلسلة بجزء اخر منها من احتياج الى علة كما جوز
وان يعرف الكل بالجزء مع ما ذلك الجزء بالجزء الآخر منه لو كان نظريا
قوله كل جزء منه ممكن ناظر الى دفع وجود الجزء المستغني
عن العلة في السلسلة **قوله** لا بد ان يكون فاعلا لكل من الاجزاء
على معنى الخ ناظر الى دفع تعليل الجزء العلة للكل فيضا بجزء آخر فيه لانه
ح يلزم ان لا يكون الجزء المفروض علة مستقلة في الفاعلية بالمعنى
المذكور ملم الذي ذكره من ان فاعل المجموع فاعل
لكل واحد من اجزائه منقوض بالنقض الاجمالي بالمركب من الواجب والممكن

مجموع علل الاجزاء ...

... معلول للجزء والمعروض علة للكل ...

١٩٧

لو صح ما ذكر تم بأن في المركب من الواجب والممكن تعلل الواجب منه بعلة وهو محال ولو بالانتهاء المحال بحال والا لزم امكان الملزوم بدون امكان لازمه وهو قول بانفكاك الملزوم عن اللازم وهو نفي اللزوم بينهما هنا خلف

قوله فان قيل نحن نمنع ان هذا نقض تفصيلي لما ذكر والاستناد بالواجب ليس بلازم ههنا كما لزم الشاهد فيما له اجمل النقض اجمالاً بلزوم تعليل الواجب بغيره في المركب منه ومن غيره **قوله** فلا يجديكم اخراجه بقيد الامكان لكونه كلاما على السند فيما لا يلزم المانع **قوله** بالمعنى الذي قصدناه وهو معنى ان لا يستند شيء منها بالمعلولية الا اليه او الى ما صدر عنه وفيه ان الكلام في علة السلسلة الممكنة التي يتساوى وجودها وعدمها وهي ما يرجح وجوده على عدمها ولم يرجح احد طرفي الممكن الا بذلك الترجيح والايجاد وجوده معه تارة وعدمه اخرى فيكون معه ترجيحا بلا مرجح وهو محال **قوله** على انا الى علاوة اي لا احتياج في دفع ما ذكر من المعارضة الى ما اسلفناه من منع امتناع التخلف عن الفاعل المستقل بمعنى ان لا يستند شيء من المعلول الا اليه او الى ما صدر عنه لانه نكتفي في دفعها راسا بهذا الذي ذكر بقولنا كيف يتجه الى وفي ابهم تصدير الكلام القوي بكلمة العلاوة بعد ما ضعف منه تنبيها على تقدم ما ننبه عليه فافهم **قوله** الى ما يكون علة بنفسه وهو محال **قوله** وعلى تقدير التسلسل اي على تقدير دخول علة كل جزء فيه بان يدخل في الجزء علته وفي جزء الجزء علة جزء الجزء وهكذا ثم انه اعتبر تقدير التسلسل الغرض جوازه وانما لانقطاع باثبات الواجب ولم يثبت بعد فتنزل اليه وابطل علية الجزء على تقدير بان علة كل جزء اولى منه بالعلية للكل فان مدخلية كل جزء في الكل بمعلوله فقط ومدخلية علة كل جزء بذلك الجزء ومعلوله معا فيكون وجها

الكل بعلة كل جزء اتم بكل جزء لكن مبنى سند الاولوية على ان معنا استقلال فاعل السلسلة ان لا يستند شيء منها الا اليه او الى ما صدر عنه لان جزء الجزء للكل اولى بعلية الكل لمدخلية جزء جزئه فيه بالجزء الذي معلوله ابتداء ومعلوله الذي هو معلول من الجزء بواسطته ومدخلية الجزء المعلول ابتداء فالحاصل ان الكل بعلة كل جزء اكثر من الحاصل بكل جزء فيكون علة جزء اولى منه بعليته واما اذا كان معنى استقلال العلة الفاعلية للكل ان لا يكون علة كل جزء منه خارجة عنها بل يكون هي اما بنفسها او بما دخل فيها علة لكل جزء من الكل كما هو المراد ههنا على ما صرح به المص حيث قال والمراد ان علة كل جزء لا يكون خارجة عن علة الكل فلا يتجه تلك الاولوية لانه ح ما بعد المعلول الاول من العلل التي لا نهاية لها جزء من السلسلة المركبة منها ومن المعلول الاخير فلو كانت تلك العلل علة يكون مستقلة بمعنى انها لا يحتاج الى ما هو خارج عنها في وجودها الا انها يكفي في المعلول الاخير ويكفي فيها ما بعد علة اخيرة ما بعدها وهكذا ويمكن ان يجاب بانه لا معنى لاستقلال الفاعل الا ما سبق تصويره من الشارح وهو ان لا يستند شيء من المعلول الا اليه او الى ما صدر عنه واما معنى عدم خروج علة جزء المركب عن علته فليس معنى استقلال فاعل الكل فيه بل المراد به بيان المراد بكون علة الكل علة لكل جزء منه فحاصل الكلام ح ان العلة المستقلة للكل بمعنى عدم استناد شيء منه الا اليها او الى ما صدر عنها يجب ان يستند كل جزء الى ما لا يخرج عنها فافهم **قوله** من اصل الامر اي من تقدم المعلول على علته او من تخلف المعلول عن علته **قوله** لا يكون موجبا للوجود لا يقال العلة الموجبة ليست الا التامة والعلة التامة يجوز دخول العدم فيها وما يدخل فيه العدم لا يوجد فجاز عدم العلة

الموجبة فلا يلزم من ثبوت موجب للسلسلة وجوده على ما هو المطلوب لانا نقول
كلامنا ههنا في العلة الفاعلية المستقلة في ايجاد السلسلة ولا بد من ايجابها
لها وجوب قبلها والا لم يلزم وجوده من العلة التامة هو مجموع جميع ما يتوقف عليه
الوجود بان يدخل فيها ارتفاع الموانع والمعدات المعدومة فليس كلامنا
في اثبات وجود العلة للسلسلة بهذا المعنى ليندفع بدخول المعدوم فيها
قوله فان الممكن وان كان متعددا لا يستقل بوجوده فان قيل
لو تعدد الممكن لم لا يجوز ان يكون بعضه علة لبعض بان يتقدم على كل ممكن
ممكن آخر لا الى نهاية على طريق التسلسل فتمام هذا الدليل اجيب بان لا نجد
ابدا علة ولو تعدد الممكن اذا لم يوجد واجب فان كل المجموع ح ممكن غير مستقل
في وجوده المتقدم على ايجاده فكيف يوجد غيره ما لم يوجد هو بنفسه فوجود
شيء انما يكون بآخر لو كان الآخر موجودا بذاته واما لو كان الآخر موجودا
لا بذاته لا يكون موجودا ابدا من غيره فلا يوجد منه ذلك الشيء لتأخر ايجاده
عن وجوده في نفسه وهلم جرا فلا يوجد موجود عند عدم الواجب فضلا عن
ان يوجد موجدا لغيره لتقدم وجود الشيء في نفسه على ايجاده لغيره فلا يتصور
المتأخر مع عدم المتقدم قوله والماهية غير مشتركة فاذا كان الوجود
المتحد في الماهيات المتخالفة نفس الماهية يلزم اما اتحاد الماهيات او عدم اتحاد
الوجود فيها وكلاهما محال لان قوله كالماهية والتشخص فانه لا اشتراك
فيما صدق عليه الماهية والتشخص مع انهما متحدان فيهما مشتركان بينهما
قوله والقديم لا يستند الى المختار لانه الذي يفعل بالقصد
المقارن عدم المقصود به والا لزم تحصيل الحاصل فيلزم تقدم عدم المقصود
في المختار على وجوده فيلزم حدوث اثره والصواب لما ذكره الآمدي من ان
تقدم القصد في المختار على المقصود بالذات لا بالزمان كما في تقدم ايجاب

الموجب على وجوده موجبه بعينه لانه تقدم بالذات لا بالزمان ولكن للخصم قدم
اثره فلا يلزم حدوث اثر المختار بعين ما ذكر في اثر الموجب بعينه قوله
والجواب لانم وهذا اختيار لشق المختار في الترديد بينه وبين الموجب ويمكن
ان يختار كونه موجبا لكن الحوادث مستندة الى مختار صادر عنه
قوله فبأي ذات الوجب والوجدان يرجع الضمير الى العلم كما يدل
عليه سياق الكلام لا الى المتغير بتغير المعلوم لا الى الذات غاية ما في الباب
ان الذات محل للعلم المتغير فالفساد كون العلم حادثا لتغيره بتغير
المعلوم لان كل متغير حادث ويلزم منه حدوث محله لان محل الحادث
حادث قوله ان هذه الممكنات المحسوسة محتاجة الى موجد
سواها ان اراد انها محتاجة الى ما سواها لامكانها كما هو الظاهر من تعليق
الحكم بالموصوف من اشعار بعلية الوصف له ولم سوى الممكنات واجب
فلا يحتاج الى وجود آخر كما في طريقة الحكماء بل يكون ح نفس طريقة الحكماء
وان اراد انها محتاجة اليه بحدوثها على ما هو خلاف الظاهر من العبارة وان كان
انسب لان يرد بناء على ان علة الحاجة الى العلة هي الحدوث عندهم وحده
او مع الامكان شرطا او شطرا ولم سوى الحادث قديم والقديم ما لم يسبق وجوده
عدم يلزم كونه ازليا فلا يحتاج الى اثبات ازليته وان احتيج الى اثبات ابديته
ح والجواب ان الثابت في طريق المتكلمين صانع غير حادث وغير الحادث
وان كان لا يكون في الخارج الا قديما لانحصار الموجود في الخارج فيهما
لكن غير الحادث اعم من القديم بحسب المفهوم ولذلك يحتاج الى اثبات كونه
ازليا ابديا بعد كون الصانع غير حادث قوله وهو باطل لان ما انتفى
ذاته عدم ممتنع الوجود فضلا عن ان يعدم بعد وجوده الا ان يقال
اقتضاء العدم بشرط سبق الوجود ليس امتناعا كما في الاعراض السيالة

او يقال ان المقتضي الذاتي هو العدم بعد الوجود لا العدم فقط حتى ان لا يوجد
اصلا كالممتنع فتأمل **قوله** لان العدم نفي محض فيمتنع كونه بالفاعل
ونفي كون العدم الطاري على الوجود اي العدم اللاحق عدما محضا مناقشة
فالاولى ان يقال ان كان طريان العدم على الصانع بعد الوجود بفاعل لاحتاج
وجوده الى عدم ذلك الفاعل والمحتاج في وجوده الى غيره لا يكون صانعا اتفاقا
قوله لان القديم اقوى فاندفاع الضد به اولى من ابعاده منه بالضد
لان ادله اقوى من الضد الطاري الحادث فلا نسلم انحصار ضد القديم في الحادث
بجواز كونه قديما ايضا بل كونه قديما اظهر ليتقاوما والا ان يثبت الكلام على
عدم قديم سوى الصانع وصفاته ولم يثبت ذلك لا يثبت منه الدعوى
وان ادله اقوى من القديم فلا نم ذلك بل الوجه ان يقال ان اندفاع الضد
القديم الطاري بالضد القديم للذي اولى من دفع الطاري وازالة الضد
الثابت لما قيل ان الدفع اهون من الرفع وان يقال ان ارتفاع الصانع بضده
عجز له عن ضده والعاجز غير صانع اتفاقا **قوله** لان المحدث لا يكون
شرطا للقديم وفيه انه لم لا يجوز ان يكون شرطه عدم سابق لممكن وذلك
العدم السابق ازلي يجوز اشتراط القديم به فيزول ذلك العدم الازلي
الذي هو شرط للقديم الموجد بان يوجد الممكن بعد عدمه الاصلي فينعدم
القديم المشروط بعدمه السابق الازلي هذا لا يقال لم لا يجوز ان يكون
هناك شروط متلاحقة غير متناهية في الازل منتهية في الابد فينتهي القديم
بانتهائها لانه لا وجود لغير المتناهي عندهم للتطبيق **قوله** وان فرض له
شرط قديم اشارة الى انه لا يجوز ذلك له لا قديم سوى ذاته تعالى وصفاته عندهم
وان فرض يلزم منه التسلسل المحال ويلزم منه ابتناء كونه ابديا على كون ما سوى ذاته
حادثا ولا يثبت بهذا الدليل بدونه **قوله** بعد بيان كونه واجبا بقوله

ثم نقول بعد هذه الوجوه الاربعة وفيه اشارة الى انه لم يرد المصنف بذلك الاستدلال
على اثبات الصانع ابتداء بطريقة المتكلمين بل بيان لكون الصانع الثابت
بطريقتهم واجبا لذاته ليلزم منه كونه ازليا ابديا ولا يحتاج الى اثباتهما بعد
قوله وليس بين الحقائق اشتراك الا في الاسماء والاحكام دون الاجزاء
المقومة وفيه انه قد تقرر ان الاجسام متماثلة متفقة الحقيقة لتركبها من الجواهر
الفردة المتجانسة عند المتكلمين الا ان يقال تماثل الاجسام بناء على تجانس
الجواهر الفردة مذهب بعض المتكلمين لا مذهب من قال وجود كل شيء عين
ماهيته لان اختلاف الوجودات المتخصصة بالذات يقتضي اختلاف الماهيات
التي صارت الوجودات المختلفة عينها **قوله** اي الواجبية والحيية
فان قيل الحيوة مشتركة فلا يصلح مميزا قلنا حيوته تعالى عبارة عن صحة
العلم والقدرة او عن صفة توجبها بخلاف حيوتنا فانها عبارة عن اعتدال
المزاج النوعي او ما عن قوة تتبع ذلك الاعتدال سواء كانت نفس قوة
الحس والحركة او غيرها كما اختاره ابن سينا فلذلك لم يحتج الى تقييد
الحيية بالتامة كما احتاج الى تقييد العلم والقدرة به **قوله** لان المماثلة
المنفية هي المشاركة في اخص صفات النفس وفيه انه كيف يتصور لله تعالى
اخص صفات النفس والامتياز بها عن غيره على تقدير مماثلة ذاته تعالى لساير
الذوات في الحقيقة وحكم الامثال واحد قلنا نعم حكم الامثال واحد فيما
يرجع الى الحقيقة المشتركة لكن يتمايز الامثال بالهويات ولا يتبعها ولا
يلزم دفع الاثنينية من التماثل بين الشيئين الا ان يقال الهويات هي الوجودات
الخاصة المماثلة في الحقيقة النوعية فيأبى تماثل الوجودات ايضا اختصاص
بعض الموجودات بصفة نفسية دون البعض الا ان يرجع اختصاص البعض
بصفة النفس الى ما به يتعين كل وجود خاص ويمتاز به عن غيره وامتياز التعينات

اي بعد [illegible]

في نفسها فانما هو بانفسها لا بتعين زايد عليها لئلا يتسلسل التعينات
بخلافه بالتعين ضرورة الاثنينية وفيه ان الاثنينية لا يقتضي المميز الا في احد
المتمايزين لا في كل منهما لوجود الاثنينية بين الطبيعة الكلية وفرد منها ضرورة
مع عدم تعين الطبيعة الكلية **قوله** وهو ينافي الوجوب الذاتي وفيه
ان التركيب بحسب الخارج ينافي الوجوب الخارجي لا التركيب عقلا على ان اللازم
من امتناع تسلسل الموجودات الممكنة انتهاؤها الى ما لا يحتاج الى ما هو خارج
عنه حتى ينقطع السلسلة به فان قيل ان كل جزء منه او بعضه ممكنا يحتاج الى
الى علة وهو محال وان كان كل جزء منه واجبا يتعدد الواجب قلنا امتناع
تعدد الواجب لامتناع تركبه فلو استدل على امتناع تركبه بامتناع تعدده
دار قلنا ان نستدل على انه لا يشاركه غيره في الحقيقة بانه لو شاركه
غيره فيها وكل ما يغاير ممكن يلزم منه امكان حقيقته ثم فيه ان كل ماهية ممكنة
يحتاج في عروض الوجود لها الى ما هو خارج عنها لاستواء نسبتها الى الوجود
والعدم فكذا الواجب الموجب في عروض الوجود له يحتاج الى ما هو خارج عنه
لاستواء نسبته الى الوجود والعدم لكون ماهيته وحقيقته ممكنة فان قلت
ان وجوده ثم متصف بالواجبية فيمتاز بها عن الماهيات الممكنة المشاركة
له في الماهية والحقيقة قلت ان كان ذلك باقتضاء ماهيته ثم وجوده
الواجب والممكن لا يقتضي ذلك وان كان ذلك باقتضاء الوجود الواجب
تلك الماهية التي للواجب وتساوي ساير الماهيات فلا امكان يكون الواجب
ما يقتضي وجوده ماهيته لا ما يقتضي ماهيته وجوده على ما قالوا من ان وجوده
تعالى مقتضى ماهيته تعالى بان يكون وجوده من لوازم ماهيته والضروري
وجود معطي الوجود لغيره لا وجود معطي الوجود مطلقا حتى يلزم وجوب
ماهيته ثم من اقتضائه وجوده ثم قيل وجوده الا ان يقال هذا على اصل

الاشاعرة لا على اصل مثبتي الاحوال بل اللازم ان يكون الاقتضاء من جانب
الوجود للماهية في الواجب **قوله** وهو غير معقول اقول نعم غير
معقول اختلاف المتماثلات المتساوية في تمام الماهية في لوازم الماهية
النوعية المشتركة واما وجوب كل من البعض الكل ما يساويها في الماهية فلا
والا يلزم ارتفاع الاثنينية بين المثلين وهو باطل **قوله** اعني اشتباه
العارض بالمعروض فان قلت اشتباه العارض بالمعروض لا يكون بعين اشتباه
المعروض بالعارض فكيف يقال تارة هذا وتارة ذلك قلت قد اشتبه العارض
هنا اعني مفهوم الذات بالمعروض اعني ما صدق عليه مفهوم الذات
فظن من اشتراك مفهوم الذات بين الذوات المخصوصة اشتراك
الذوات المخصوصة في تمام الماهية اي اشتبه اشتراك الاشياء
في عارضها باشتراكها في تمام حقيقتها اقول على الثاني بالاول **قوله**
لانه قد يعقل الوجود دون الماهية فلو كان الوجود في الواجب نفس ماهيته
الواجب لم يختلفا بالمعقولية وعدمها وفيه ان الدعوى زيادة وجوب الكل
على ماهيته والدليل انما افاد نفي عينيته ولم يلزم منه نفي جزئيته الا ان
يقال اراد الرد على من زعم كون وجود الواجب عينه ولم يقل احد بكونه جزءا
من الواجب للمنافاة بين التركيب والوجوب الذاتي نعم يرد عليه ان يقال
ان اراد ان الوجود معقول بالكنه فممنوع وان اراد انه معقول بوجه ما فمسلم
لكن ماهية الواجب ايضا معقول بوجه ما وان لم يكن معقولة بالكنه فالتعقل
بالكنه ممنوع فيه ماهية ووجودا والتعقل بوجه ما مسلم فيه ماهية ووجودا
فلم يختلفا في خواصهما اصلا حتى يتم الدليل به **قوله** قلنا اللازم
من دليلكم على تقدير صحته وانما قال على تقدير صحته لانه لا يلزم من وجود
طبيعة وجود جميع افرادها فاعتبر الانسان فانه لا يلزم من وجود زيد منه

وجود جميع افراده فان لا افراد لا يتناهى في العدم فلو لم يوجد فرد من مفهوم
وجود جميع افراده يلزم وجود ما لا يتناهى من كل ماهية وجد منها فرد او موجود
بالتطبيق قوله ويمتاز عن غيره بقيد سلبي اى ويمتاز الوجود المشترك
الذى نفس ذاته تعالى عن غيره من مطلق افراده بعدم عروضه في الواجب
حيث كان عينه لما هو غيره فيه من ماهيته مغايرة له كما كان وجود الممكنات
عارضا بالماهية مغايرة له فيها قوله وفي هذه العبارة نوع قصور
وجه القصور ان اشتراك الوجود الذى هو عين ذاته بين جميع الموجودات
يقتضي عروضه للغير من ساير الموجودات وعدم عروضه للغير ينافيه
وايضا اضافة الوجود الى ذاته يقتضي اختصاصه به فينافي اشتراكه بين
الموجودات لكن المراد ما ذكرنا في قوله ويمتاز قوله والاظهر ان يقال
ذاته الوجود المشترك بدون اضافة الوجود اليه مع الحكم باشتراكه
المنافي لها ظاهرا كما في العبارة القاصرة قوله وهو ان وجوده ليس
زايدا عليه بل هو عينه من غير ان يجعل القيد السلبي عدم عروض الوجود
للغير المنافي لاشتراك الوجود الذى هو عين ذاته بين الموجودات فان
الاشتراك بين الموجودات يقتضي عروض المشترك لها قطعا فعدم العروض
للغير ينافيه قوله او يقال ذاته وجوده المساوى وفيه ان قوله والا
ظهر ان يقال كذا او يقال كذا بعد قوله وفي هذه العبارة نوع قصور يدل
ظاهرا على ان المراد بالعبارة القاصرة وبالعبارتين الاظهريتين واحد
لكن قوله هذا باطلان ظاهر اما على المعنى الاول فلانه الخ واما على المعنى الثاني
فلانه الخ يدل على تغاير المعنى بين الاظهرين في العبارة لان اختلاف اللوازم
دليل اختلاف الملزومات قوله فلانه يلزم منه التساوى في الصفا
ت اى مساواة وجوده لوجود الممكنات يستلزم اشتراكها في اللوازم

بناء على عدم جواز اختلاف اثار الماهية الواحدة فيلزم من ذلك اشتراكها
في العروض وعدمه فلا يختلف وجود الواجب والممكن في العينية والعروض
مع انهم يقولون بالعروض في الممكن والعينية في الواجب الا ان
المساواة في اشتراك الوجود بين الموجودات لا تكون الوجود
طبيعة نوعية بين الموجودات حتى يلزم ان لا يختلف افراده بالعروض
في البعض والنفسية في البعض على انه يجوز ذلك المساواة في الماهية ايضا
من غير ان لا يستند الى الماهية المشتركة قوله بمسافة غير متناهية
وفيه ان المقصود نفى الخلاء بين يكون متناهيا لا غير متناه قوله
والمنازعة مع هذا القائل راجعة الى اللفظ دون المعنى لا يقال نحن
نمنع الجهة وهم قائلون بها فكيف لا يكون النزاع معهم معنويا لانا نقول ان السلف
القائلين بالوقف على الا الله يقولون بالاستواء على العرش لكن لا كاستواء
الاجسام فانكن قوله لزم قدم المكان وفيه ان القديم هو الاول
لوجوده عند المتكلمين والمكان بعد مفروض غير موجود عندهم فكيف
يكون غير الموجود قديما الا ان يقال وان كان غير موجود لكن لا يفرض في المعدوم
المحض بل ما يفرض بين جسمين لا يتماسان ولا يكون بينهما ما يماسهما يمكن
ان يشغله جسم ثالث فيلزم قدم طرف ذلك المفروض الموهوم من ازليته
وان لم يكن نفسه قديما لا يقال هذا الدليل انما يدل على كونه تعالى متمكنا
في الازل لئلا يلزم قدم المكان ولا يدل على عدم تمكنه فيما لا يزال الى
لا يلزم منه قدم المكان لانا نقول المتمكن لا يوصف بدون المكان واذا
كان متمكنا في الازل لوجوده فيه فيلزم قدم المكان قوله
الثاني المتمكن يحتاج الى مكانه بحيث يستحيل وجوده بدونه وفيه
انه ان اراد باحتياج المتمكن الى مكانه استحالة وجوده بدونه كما

يشعر به

قوله بحيث يستحيل الخ لا يلزم من التلازم بين الشيئين الاحتياج بينهما كما بين
المتضايفين ومعلولي علة واحدة فضلا عما له اكان الا استلزام من طرف
واحد لا من طرفين فلا يلزم امكان الواجب ولذلك باحتياجه الى مكانه توقفه
عليه في وجوده يلزم ح امكان الواجب لكن لم يقولوا بكون الامكنة جزء علة
وجود الممكنات كما في محال الاعراض على ان اللازم للمتمكن مكانا ما لا مكان
مخصوص كما يفهم من قوله المتمكن محتاج الى مكانه لانتقال المتمكن من المكان
المخصوص الى غيره الا ان يراد بمكانه المعين له على التعيين فالحاصل ان اللازم
من كونه تعالى ممكنا لزوم المكان له تعالى في الوجود بان لا يوجد بدونه على انه لازم
متأخر له وح يلزم قدم المكان اي ازليته ويلزم منها قدم ما لا يتصور الا بينهما
من الجسمين على ما لزم من الدليل الاول واما امكان الواجب ووجوب المكان
فلا يلزم من ذلك لجواز استناد اللازم المتأخر للشيء اليه الا يرى انه تعالى
لا يوجد بدون صفاته الذاتية كالعلم والقدرة والحيوة وغيرها فانها قديمة
قائمة بذاته تعالى ولم يلزم بمجرد عدم وجوده تعالى بدونها امكانه تعالى لاحتياجه تعالى
اليها لانه لا يستلزم التلازم العلية فضلا عن اللزوم فانه اعم من العلية وان
المكان عند القائل بكونه بعدا مجردا او يسمى بعدا مفطورا ويجوز كونه خاليا
عن الاجسام وهم اصحاب الخلاء لا يقولون بكون المكان واجبا بسبب استغنائه
عن المتمكن لان انتقال الاستغناء للمكان عن المتمكن الواجب يوجب كونه واجبا
ولا يوجب ذلك استغناء المكان عن المتمكن مطلقا واجبا او لا لانا نقول
استغناء المكان عن المتمكن الواجب من حيث انه متمكن فيه وحاصل فيه لا ينافي
احتياجه الى ذات المتمكن في وجوده نعم يلزم ذلك اي المنافاة لو كان ذات المتمكن
محتاجا الى المكان في وجوده لا في صفة تمكنه وحصوله في المكان حال احتياج
المكان الى ذات المتمكن وليس كذلك فالحاصل ان احتياج الواجب في صفة

تمكنه وحصوله في المكان اليه واحتياج المكان اليه في وجوده يجوز كما يجوز احتياج
الصورة في التشخص حال كون الصورة شريكة علة وجود الهيولى وكذا الواجب
يحتاج في اتصافه بالعالمية الى العلم المعلول له تعالى من حيث الوجود **قوله**
مع الخلاء المتشابه اي المتماثل والا الاشتراك في العارض لا يوجب الاتحاد
في المعروض على انه يجوز اختلاف حكم الامثال عند بعض المتكلمين **قوله**
وتساوي نسبته الى نسبة ذاته الواجب اليها اي الى الاحياز لا يقال
تساوي نسبته اليها انما يناسب الايجاب دون الاختيار فجاز تعيين بعض
الاحياز له تعالى بارادته لانا نقول اثر المختار حادث مسبوق بالعدم فيلزم ان
ينفك وجوده تعالى عن المكان ح والتمكن فيستحيل وجوده بعد المكان
فان قيل يجوز ان يكون اثر المختار قديما بان يكون تقدمه للادلة على الملة
بالذات لا بالزمان كما في الايجاب بكون تقدمه على الموجب بالذات لا بالزمان
قلنا لا يقول المتكلم التقدم الا فيما بين اجزاء الزمان لا بين العلة
والمعلول **قوله** ويلزم احتياج الواجب في تحيزه الذي لا ينفك
ذاته عنه الى الغير لكان هناك مخصص من خارج اقول احتياج الواجب
فيما لا ينفك ذاته عنه الى غيره المنفصل عنه انما يكون محالا لو كان
ذلك الاحتياج في وجوده او فيما يتوقف عليه وجوده وليس كذلك فان
التمكن في المكان اضافة له تعالى بالقياس الى المكان والاحتياج الى المضاف
اليه في عروض الاضافة اليه تعالى لا يوجب الامكان فان كونه تعالى قبل العالم
ومعه وبعده لا يحصل له الا بالعالم المنفصل عنه وليس هذا احتياجا في الوجود
المنافي للوجوب بل احتياج في غير الوجود على انه لا يلزم من احتياج الواجب
في تحيزه الذي لا ينفك ذاته تعالى عنه الى الغير احتياج ذاته تعالى الى ذلك الغير
لان علة اللازم او لزومه للملزوم لا يلزم ان يكون لوجود ملزومه

لان غايته ان يكون اللازم مع الملزوم زمانا والمتقدم بالذات على احد المعيين
بالزمان لا يتقدم على المع الآخر بالذات **قوله** لو كان متحيزا لكان جوهرا
لاستحالة كون الواجب عرضا اي لظهور ذلك وما لا كونه جوهرا ايضا
محال لكن لزوم كونه ح جوهرا في كونه متحيزا مبني على انه اي التحيز من خواص
الجوهر وكونه مختصا به مبني على عدم كون الواجب متحيزا اذ ح لا يختص التحيز
بالجوهر فيدور فالملازم من التحيز الجوهرية بمعنى القايم بذاته فاذا لم ينقسم
لا يلزم ان يكون جزءا لا يتجزى فانه قسم للجوهر الذي هو قسم الممكن **قوله**
وهو احقر الاشياء تعالى عن ذلك وفيه ان العظمة في الذات باعتبار الكمية
حتى ينافيها الحقارة بحسب الكمية **قوله** واما الثاني فيكون جسما
وفيه انه لا يلزم من الجوهر بمعنى القايم بنفسه اذا انقسم يكون جسما هو قسم
من الجوهر الممكن وايضا الجوهر المنقسم الذي هو قسم يجوز ان يكون خطا
جوهريا او سطحا جوهريا لا جسما الا ان ينفى ذلك عند المعتزلة واما
الاشاعرة فلا يقولون بخط جوهري ولا بسطح جوهري فان الجوهر المنقسم
عندهم هو الجسم لا غير **قوله** وقد عرفت ان التركيب ينافي الوجوب الذاتي
ان كان الوجوب بمعنى الاستغناء عن غيره مطلقا فلا شك في المنافاة
ولكن كان بمعنى الاستغناء عن علة خارجة عن ذاته كما يحتاج اليها الممكن قطعا
لتسلسل الممكنات فلا ينافي التركيب الوجوب بهذا المعنى فان قيل ان كان
كل جزء منه واجبا لزم تعدد الواجب قلنا لانتفاء تعدد الواجب لانتفاء
التركيب اللازم منه فلو استدل على انتفاء التركيب بانتفاء التعدد
لزم الدور **قوله** لان المتماثلات تتوافق في الاحكام اقول
هذا غير مسلم عند مثبتي الاحوال من المتكلمين القايلين بتساوي الذوات
في الذات واختلافها في الاحوال على ان اللازم من التماثل اشتراك المتماثلين

فيما يستند الى ما به المماثلة لا مطلقا فجاز اختلاف المتماثلات في احكام يستند
الى ما به يتمايز كل من المثلين عن الآخر **قوله** ولا توقيف ههنا ولذلك
جعلهم على انه بد لهم بعد صحة المعنى من عدم ايهام المعنى الباطل والجسم
في الاصطلاح هو المركب من الجواهر الفردة فيكون لا ممكنا فكيف يكون صانعا له
قوله وقيل نور وفيه ان النور عرض غير جوهر فكيف يكون القول
بكونه نورا اقام القول بكونه جسما حقيقة الا ان يراد بالنور غير
ما هو المصطلح بان يراد به المنور كما يشعر به تشبيهه بالسبيكة البيضاء
قوله والمعتمد في بطلانه انه لو كان جسما لكان متحيزا وقد ابطلنا
في المقصد الاول فاد من العلم بعدم الجسمية قد توقف على العلم بعدم التحيز
في الدليل المعتمد على عدم الجسمية وقد استدل على عدم التحيز في الوجه الرابع
بعدم الجسمية فدار لتوقف كل من عدم الجسمية وعدم التحيز على الآخر
اجيب بان كلا من عدم التحيز وعدم الجسمية يستدل عليه بوجوه فاذا
استدللنا على عدم التحيز بعدم الجسمية لا نستدل على عدم الجسمية
بعدم التحيز بل بغيره من الوجوه الآخر وكذا اذا استدللنا على عدم الجسمية
بعدم التحيز لا نستدل على عدم التحيز بعدم الجسمية بل بغيره من الوجوه الآخر
فلا يلزم الدور الا فيما اذا اقتصر في عدم التحيز بالتمسك بعدم الجسمية وفي
عدم الجسمية بالتمسك بعدم التحيز وذلك غير لازم **قوله** لان
كل جسم كذلك اي مركب وحادث لان كل جسم مركب وكل مركب ممكن وكل
ممكن حادث عند المتكلمين خلافا للحكماء وفي امكان كل مركب محتاج الى اجزائه
بمعنى المحتاج الى ما هو خارج عنه نظر ولو كان محتاجا الى غيره لان الممكن
الخارج من قسمة المفهوم الى الممكن والممتنع والواجب هو ما يحتاج الى ما هو
خارج عنه لا ما يحتاج الى غيره في وجوده مطلقا سواء كان داخلا فيه

او خارجا عنه **قوله** فيلزم الترجيح بلا مرجح لانه لم يكن هناك مرجح من خارج
فان قيل لا يلزم من عدم المرجح من خارج عدم المرجح مطلقا لان نفي الاخص
لا يستلزم نفي الاعم بل بالعكس فيجوز ترجيح بعض الصفات بارادة متعلقة
به منه تعالى لا من خارج ولا ينافي ذلك استواء نسبة ذاته تعالى الى تلك الصفات
كلها فان استواء نسبة العلم والقدرة الى الاضداد والاوقات لا ينافي
ترجيح الضد على الضد وترجيح الوقت على الوقت بالارادة فكذا استواء
نسبة ذاته تعالى الى جميع الصفات للاجسام لا ينافي ترجيح بالارادة الا
ان يقال ما يستند الى الارادة حادث فلا يدوم لدوامه تعالى من الازل فيحدث بل
والجسم لا يخلو عن صنف من صفة الجسم **قوله** اي احتياج ذاته
في الاتصاف بذلك البعض الى غيره اي ان كان هناك مخصص من خارج فيتقدم
ذلك الغير عليه تعالى ايضا لان له القدم ذلك الغير على الايوجبا البارى
بدونه صفة الجسم على تقدير كونه تعالى جسما تقدم عليه لان المقدم على
المع مقدم على المع الآخر فان قيل لا يلزم من كون الشيء علة لاصل المعين
ان يكون علة للمع الآخر فيجوز ان تقدم علته اصل المعين عليه دون الآخر
في التقدم الذاتي وان لم يجز ذلك في التقدم الزماني لان المتقدم على
اصل المعين زمانا متقدم على ما معه زمانا اجيب بان آن وجوب المعلول
آن يتلو آن وجوب العلة عند المتكلمين فالمتقدم على اصل المعين متقدم
على المع الآخر عندهم فلا يتجه ان يقال المحذور احتياج الصانع في ذاته
ووجوده او صفته من صفات ذاته الكمالية الى غيره لا الاحتياج مطلقا
اليه بحول ان حصول صفة واضافته بالنسبة الى الغير لان احتياج ما لا ينفك
عنه تعالى وبلوغه الى الغير يقتضي سبق وجوده عليه فيسبق عليه تعالى ايضا
وهو تعالى سابقا على ما سواه فلا يسبق شيء منها **قوله**

فاختصاصه بها دون ساير الاجسام يكون المخصص خارجا عن ذاته لئلا يلزم
الترجيح بلا مرجح هذا بناء على تماثل الاجسام في الحقيقة لانه على تقدير اختلافها
فيها لا احتياج الى الخارج فيهما **قوله** ويلزم الحاجة الى الغير في الاتصاف
بذلك الشكل والمقدار اللذين لا ينفك عنهما فيسبق ذلك الغير وجوده
تعالى كما يسبق ما معه ويلزمه كما سبق **قوله** والجواب الجواب
اي الجواب في تمسكهم على الجسمية هو الجواب عن تمسكهم على التحيز
فيقال لهم هنا كون كل موجود متحيزا او حالا فيه ليس بديهيا عقلا بل وهما
بقياس الغائب على الشاهد وكون كل قائم بنفسه جسما ممنوع لقيام
الجوهر الفرد بنفسه وان اراد بالجسم ما يعم ضرره ايضا اعني الجوهر الذي
هو قسم المحدث اعني المتحيز بالذات يكون ايضا قياسا للغائب على الشاهد
وذلك مردود **قوله** اما عند المتكلمين فلانه المتحيز بالذات
وقد ابطلناه لا يقال قد ابطلت المتحيز في الوجه الرابع من الوجوه الدالة
عليه بعدم الجوهرية فالتمسك على عدم الجوهرية بعدم التحيز دور
لانا نقول المدلول لازم الدليل ويجوز تعدد ملزوم اللازم الواحد
فهنا كذلك فان العدم التحيز ادلة اخرى لا يتوقف فيها على عدم الجوهرية
فلا يلزم ان يتوقف معرفة عدم الجوهرية على معرفة عدم الجوهرية من توقف
عدم الجوهرية على عدم التحيز الذي يمكن ان يعرف بدون عدم الجوهرية
قوله واما عند الحكيم فلانه ماهية لو وجدت في الاعيان كانت
لا في موضوع وذلك انما يتصور فيما وجوده غير ماهيته ووجود الواجب
نفس ماهيته فلا يكون جوهرا عندهم ايضا وقيل ان الكون في الاعيان
وجود مشترك بين الموجودات وهو زايد على ماهية الواجب التي
هي الوجود الخاص الواجبي عندهم فانه عرض عام عندهم ولذلك قالوا

الواجب ما يقتضي ذاته وجوده اقتضاء تاما بخلاف الوجودات الخاصة للممكنات
فانها وان كانت مقتضية للوجود المطلق لاستلزام الاخص الاعم
والجزئي الكلي لكن لا يستقل وجودات الممكنات في اقتضاء الوجود المطلق
لعروضها لماهياتها بخلاف الوجود الخاص الواجبي فانه قايم بذاته غير عارض
لماهية مغايرة له والجواب ان الجوهرية ثابتة للجوهر حال العدم على التقدير
المذكور اي قبل الوجود ولا يتصور وجود خاص بدون وجود مطلق فلا
يكون وجود خاص واجبي الذي هو نفس الواجب جوهر التصور الجوهرية
بتحقق الجوهرية بدون الوجود حال العدم ولا يتصور الخاص خاليا عن
الوجود المطلق فاذا كان جزئي من جزئيات الوجود عين الواجب لم يتصور
للواجب جوهرية حاصلة للجواهر قبل الوجود وايضا لا يجوز ان يكون هذا
النقل من الحكماء مبنيا على ما نقل عنهم سابقا من ان ذاته تعالى وجوده
المشترك بين جميع الموجودات ويمتاز عن غيره بعدم عروضه للغير
فان وجود الممكن عارض لماهية مغايرة له وان لم يكن هذا النقل
صحيحا عند المص **قوله** ومعنى كون الوجود زمانيا انه لا يمكن
حصوله الا في زمان ولا يلزم من عدم وجوب الزماني بدون الزمان ومن
عدم وجود المكاني بدون المكان توقف وجودهما على الزمان والمكان
حتى يكونان جزئي علة وجودهما الا يرى ان احد المتضايفين لا يمكن ان يوجد
ذهنا ولا خارجا بدون الآخر وليس احدهما داخلا في علة الآخر الا
لسبقه وهما معا في الذهن والخارج لا يقال ان لم يكن توقف لا يبقى
الاضافة ولا خلاف فيها لانا نقول لا نم انه لا يبقى الاضافة ان لم
يكن توقف فان معنى المتقارنة لا يقتضي امتناع وجود احد المتقارنين
بدون الآخر غايته انه لم يتفق وجود احدهما بدون الآخر بل صار المتفق

مقارنتها كحصول علة واحدة لهما اتفق صدورهما عنها معا فانه لا يتوقف بينهما
واللاامتناع في صدور احدهما عنه قبل الآخر وبدونه بخلاف احد المتضايفين
بالقياس الى الآخر والمكان بالقياس الى المكان والزماني بالقياس الى الزمان
فان شيئا منها لا يمكن بدون ما قيس هو اليه من المضاف به الآخر والمكان والزمان
ولا يتوقف عليه **قوله** فلا يتصور فيما لا يتعلق له بالحركة والجهات
وفيه انه لا يلزم من عدم التعلق بين شيء معروض شيء آخر عدم التعلق
بين الشيئين فان السرعة والبطء متعلق فيما يعرض الجسم اعني الحركة
ولا تعلق لهما بالجسم فجاز تعلق الباري بالزمان بدون ان يتعلق بمعروضه
اعني الحركة قال وتوضيحه الخ ليزول ما ذكر من عدم اللزوم وفيه بحث
لانه لا يلزم من كون التغير الذي يجيء زمانيا وكون التغير الدفعي آنيا ان لا
يتعلق غير المتغير بالزمان قطعا لجواز كون المحمول اعم من الموضوع فيكون
غير المتغير ايضا منسوبا الى الزمان فيجاب بان التغير الذي يجيء في الزمان
لتعذره بالزمان والتغير الدفعي في الآن لتقدره بالآن الذي هو طرف
الزمان فلا يتصور كون الواجب الغير المتغير متقدرا بالزمان او بطرفه الذي
هو الآن ولا يكون متغيرا مع حصول سبب التغير اعني التقدر بالزمان
او بطرفه فاما نسبة الزمان لاقتضائه الانصرام والانقطاع بالذات يكون التغير
له بالذات وساير المتغيرات انما يتغير بالتعلق به او بطرفه **قوله**
سواء قلنا الخ اي القول بالحدوث الزماني والقول بالحدوث الذاتي
في العالم سواء في عدم كون تقدم الباري عليه لكونه موجدا اياه زمانيا
واللازم كونه تعالى واقعا في زمان غير واقع بدونه كسائر الزمانيات التي
لا تقع الا به **قوله** بل هو متقدم ذاتي عندهم اعني الحكماء وقسم
سادس عندنا اعني الاشاعرة كتقدم بعض اجزاء الزمان على بعضها

لايقال ليس بعض اجزاء الزمان علة لبعض والبارى علة للعالم موجبا اياه
فكيف يكون تقدم البارى على العالم كتقدم بعض اجزاء الزمان على بعض
لانا نقول تشبيه تقدم البارى على العالم بتقدم اجزاء الزمان على بعض
فى كون كل من التقدمين قسما سماه سائر التقدم لاينافى الفرق بينهما فان كل
قسم من اقسام مقسم واحد مثل الآخر فى كونهما منه وان تباينا فيما يقسمهما
ويجعلهما قسما على حدة لكن يتجه ان يقال لما كان البارى موجبا للعالم
عندهم من غير ان يكون بشئ مما سواه دخل فى وجود شئ مما سواه كان تقدمه
عليه بالعلية لان التقدم بالعلية لاحتياج المتأخر الى المتقدم ويكون
المتقدم كافيا ولما كان التقدم كان تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض
طبيعيا لاحتياج بعضها الى بعض فان كل لاحق يحتاج الى سابقه وجودا
وعدما فما لم يوجد السابق ولم يعدم لم يوجد اللاحق وكلاهما اى التقدم
بالعلية والطبع مندرج تحت التقدم بالذات وهو لاحتياج المتأخر
الى المتقدم سواء كان المتقدم كافيا فى المتاخر ام لا عند الحكيم وليس
تقدم ذاتى قسما للتقدم بالعلية والطبع بل كل منهما قسم منه عندهم وعند
المتكلمين التقدم بالعلية والطبع قسم للتقدم بالذات لا اقسام منه
قوله من امتناع اتحاد الاثنين بمعنى ان يصير شئ بعينه شيئا آخر
على ما هو معنى الاتحاد حقيقة ويتصور هذا المعنى الحقيقى للاتحاد على
وجهين احدهما بان يكون هناك قبل الاتحاد شيئا كزيد وعمرو مثلا
فيتحدان بان يصير زيد عمرو او بالعكس ففى هذا الوجه قبل الاتحاد
شيئان وبعده شئ واحد كان حاصلا قبله والثانى ان يكون هناك شئ
واحد كزيد فيصير هو بعينه شخصا آخر بعينه شخصا غيره فيكون قبل
الاتحاد امر واحد وبعده امر آخر لم يكن حاصلا قبله بل بعده وهذا المعنى

[illegible]

الحقيقى

الحقيقى للاتحاد بالحل بالضرورة لان التغاير بين كل اثنين فرضا مقتضى ذاتهما
فلا يمكن زواله عنهما كسائر لوازم الماهيات وربما ثبتة على الحكم بامتناع
اتحاد الاثنين بانه ان عدم الهويتان بعد الاتحاد وحدث امر غيرهما فلا
اتحاد بينهما بل هما قد عدما وحدث هناك امر ثالث غيرهما وان عدم احدهما
فقط فلا اتحاد ايضا والا لكان موجودا معدوما معا وان بقيا موجودين
بعد الاتحاد فهما بعد الاتحاد اثنان متغايران كما قبل الاتحاد فاذا كان
هذا تنبيها لا استدلالا كما ظنه بعض الناس فقال لا نم انهما لو كان بعد
الاتحاد موجودين لكان اثنين لا واحدا وانما يكون كذلك لو لم يكن كل منهما
موجودا منفصلا بالموجود الآخر وهو ممنوع فلا يجدى هذا المنع اصلا والقول
بان هذا تنبيه على نفى المعنى الحقيقى للاتحاد فيما يكون قبل الاتحاد شيئان
وبعده شئ واحد كان حاصلا قبله كما يدل عليه قوله ان عدم الهويتان
بعد الاتحاد والمقصود نفيه مطلقا اى فيما ذكر وفيما يكون قبل الاتحاد
امر واحد وبعده امر آخر لم يكن حاصلا قبله بل بعده والقول بان قوله
ان عدم الهويتان بعد الاتحاد وحدث امر غيرهما فلا اتحاد بينهما ليس
نفيا للمعنى الحقيقى للاتحاد فى شئ من محتملاته لان الثالث بعد الاتحاد
الحقيقى فانه الحاصل هو الاتحاد فيه اما احد الهويتين قبل الاتحاد او هوية
مغايرة لهوية حاصلة قبل الاتحاد ولكنها غير حاصلة قبله بل بعده بل
هذا الذى ذكره يناسب المعنى المجازى للاتحاد اعنى الاتحاد بالتركيب
وذلك غير باطل بل جائز وواقع كصيرورة التراب والماء طينا
قوله واشتهر لايجوز ان يحل فى غيره وذلك لان الحلول
هو الحصول على سبيل التبعية اى على سبيل تبعية وجود الحال وجود
المحل والواجب لا تبعية لوجوده وجود غيره قطعا وفيه بحث

لان ذلك الحال في حلول العرض الذي يجب له ذلك والمفروض في الواجب حلول
حلول مغاير لماهية العرض فان قيل لا يجوز له كمال يجب له تعالى لان غير الكمال الاخر لم
يكن قبل ذلك فيما لم يبدل الحصل او اكمل من الاول فان قيل يكون مع محل الحلول ثم
قلنا انه فقد كمال لكمالات على ان الحلول اضافة بعرض بالقياس الى المحل ولم
ينكر اتصافه تعالى بالاحوال عند مثبتها والاضافات كتعلقات جميع صفاته
وكما ينسب الى الزمان على المقارنة بدون امتناع انفكاكه عنه كسائر ما وقع
في الزمان لم يتباين المحل بدون ان يحتاج اليه ويمتنع انفكاكه عنه كالاعراض
قوله لو استغنى عن المحل لذاته لم يحل فيه لان ما بالذات لا يزول
بالغير لو حل في غيره لاحتياج اليه فلا يكون مستغنيا عنه بالذات لا يقال
ان مقتضى الذات قد يتخلف لمانع عن الذات كالحجر المرمي الى فوق فانه
يقتضي بذاته الحصول في المركز والحركة اليه ولم يحصل فيه ولم يتحرك اليه حال
حركته الى الفوق لانا نقول اقتضاء الذات يطلق بمعنيين احدهما ان يكون
بذلك المقتضى لولم يمنع مانع وعدم المانع من جملة ما يتوقف عليه في ترتب المقتضي
على المقتضي بالذات وهو المراد في اقتضاء الحجر الحركة الى المركز بالذات والحصول
فيه وثانيهما ان يكون الذات علة تامة لحصوله مقتضي لذات الشيء للشيء وهو
المراد في اقتضاء ذاته تعالى المحل لذاته وكذا في اقتضاء ذات الواجب وجوده
وذات الممتنع عدمه **قوله** ولا الاحتياج الى المحل لذاته لعدم الواسطة
بين الاحتياج وعدم الاحتياج وفيه بحث لان عدم اقتضاء الشيء الاحتياج
الى المحل لذاته لا يقتضي الاحتياج اليه لذاته لا تناقض بين الاقتضائين
بل التناقض بين المقتضائين اعني الاحتياج وعدمه الا يرى ان الممكن لا يقتضي
لذاته الوجود كما يقتضيه الواجب لذاته ولا يقتضي لذاته العدم كما تقتضيه
الممتنع لذاته مع ان الوجود يناقض العدم فكذا هنا يجوز ان لا يقتضي الاحتياج

الى المحل لذاته ولا يقتضي عدم الاحتياج اليه لذاته بل يكون كل منهما بالغير
كالوجود والعدم للممكن سواء فان قلت المراد انه لو لم يتصف بعدم
الاحتياج الى المحل وجب ان يتصف بالاحتياج اليه كما يشعر به قوله
اذ لا واسطة بينهما نعم تناقض الا ان قوله لكنا انه في الاحتياج والاستغناء
وقوله لان ما بالذات لا يزول بالغير يأبي عن هذا المراد فان جعل اقتضاء
لذات الحاجة الى المحل مقابلا لاقتضائها الاستغناء عنه فاذا لم يكن
بينهما تقابل بل بين المقتضائين حكم بعدم الواسطة بينهما ولا يلزم منه
عدمه بين الاقتضائين فلم يتم ما ذكره **قوله** لانه لا بد في الحلول اي من التغاير
وخاصة ان ادلة انه في الشاهد كذلك لا يفيد قياس الغائب عليه
ولو ادله مطلقا فممنوع خصوص عن من يقول بحلوله تعالى في غيره الذي
هو مصنوعه فلم لا يجوز الحلول لا الحلول الماكيات بل باتصال الروحانية
بالماكي وجميع ما في الباري من صفاته مما في الشاهد على خلاف ما في صفاته
ويجوز ان يحل لا الحاجة الى المحل والحلول فيه بل لحاجة المحل ليتكمل
وغيره من مجانسته ومشاركته في الامكان **قوله** ولزم
مع حاجة الواجب قدم المحل وفيه ان الدعوى سلب الكلي تناقض الايجاب
الجزئي لا الكلي ولا يلزم منه الوجوب والدوام حتى يلزم قدم المحل على ان
ادلته ما ليس بموجود غير محال بل المحال اذ لته موجود مغاير له تعالى
وصفاته والمكان عند المتكلمين هو البعد الموهوم لا الموجود ولا الح
فانهما قول الحكيم **قوله** وايضا ان حل في شيء فاما المحل ان قبل
الانقسام الخ وفيه ان ليس مقتضى الالهية الا العظمة الكمالية لا الكبر
الكمية فالاول لحال نقال لجاز كون الواجب جزءا للاجسام لتركبها من
الجواهر الفردة وهو تعالى ليس جزءا لغيره ولا غيره جزء له تعالى **قوله**

وفيه ان هذا انما يتم في الدليل السابق لا في غير البياني
لكن الواجب احقر الاشياء ع

لكنها من الجواهر الفردة المتماثلة وفيه ان تماثلها مما طعن فيه بان قال البعض
بتخالفها فلا دلالة على قولهم قوله لان الحلول مفسر بالاختصاص
بالناعت دون التبعية في التحيز وفيه نعم لكن الحلول مطلقا بمعنى يتناول
حلول صفاته تعالى فيه لعدم التحيز هناك واما الحلول المدعى المفسر بالتبعية في التحيز
هو الحلول في الغير وصفاته تعالى ليس مغايرة لذاته تعالى عندهم فلا ينتقض تفسير
الحلول في الغير بالتبعية في التحيز بحلول صفاته تعالى في ذاته تعالى لانها ليست مغايرة
لذاته تعالى قوله وانما هو من خواص الذات اى اتفاقا قوله
بل الاجسام اي على اصل الحكيم والا فعند المتكلم لا مانع عقلا من حركة
الجوهر الفرد ولا يكون الانتقال خاصة شاملة لجميع افراد الذات بمعنى
القائم بذاته عند الحكيم لانهم لا يقولون بحركة جزء الجسم من الهيولى والصورة
قوله لعدم تلك المخالطة وفيه ان المخالطة لا يكون الا بين
الشيئين المتغايرين هوية ودعوى الصوفية انه ليس في دار الوجود غيره
تعالى ديارا فانهم يقولون نعم وجد غير وجوده تعالى ككون موج البحر غير البحر
وتوهم تغاير وتضاد وتخالف بين موجود وموجود من الموجودات الممكنة
عندكم كتوهم تغاير وتضاد وتخالف بين موج وموج في بحر وشيء منها
ليس غير البحر فلا تغاير ولا تضاد ولا تخالف في الحقيقة لكون ما سوى البحر
مما يرى منه فيه ليس شيئا وراء البحر نعم يمكن ان يكون هذا الذي اتفقت
كلماتهم عليه من نفي الوجود عن غير الله تعالى وحصره فيه تعالى مرتبة من مراتب
نفوسهم في سلوكهم ولا يلزم من عدم بقاء غير وجوده تعالى في نظر السالك
وشاهد مشاهدته بل ومن عدم بقاء وجود السالك ايضا ان يكون الامر كذلك
في الواقع وان ظن انه كذلك في الواقع لان تلك الحالة حاصلة
للنفس في الواقع لا انه اعتباري محض لها ولذلك نظن انه كذلك

في الواقع وبالجملة ملكة تجريد النفس عن وجود غير الحق الاول من مطالب الحكمة
بل لا مطلب اسمى فانه الاول والآخر والظاهر والباطن ولذلك قيل
وجودك ذنب لا يقاس به ذنب قوله فخلق هذا القول والا دلالة
فهي انه تعالى مستند الى القدرة القديمة فان قيل الحادث لا يستند
الى القديم والا تسلسل الحوادث والا يلزم التخلف او القديم للحادث
لا يقال اثر القدرة حادث لان الموصوف به القادر والاتفاق على ان
اثر القادر المختار حادث لانا نقول القادر هناك بمعنى الفاعل بالقصد
والاختيار فانه لا بد من مقارنة القصد عدم المقصود كيلا يلزم تحصيل
الحاصل ان قادر وجوده فيكون المقصود حادثا والكلام ههنا
في القدرة المجردة عن الارادة لانها علة للارادة فلا تدخل الارادة
في علتها والا يلزم تقدمها على نفسها وهو محال اجيب بان تأثير القدرة
القديمة في الارادة الحادثة او القول الحادث الذي هو لفظ كن
بواسطة التعلق الحادث للقدرة فلا يلزم شيء من قدم الحادث ولا تخلفه
عن علته ولا تسلسل الحوادث من ابتداء. كذلك الى القدرة القديمة
قوله واللازم باطل والا يمكن ازلية الحادث وهو محال والجواب
الآتي ان اللازم ليس هذا اي امكان ازلية الحادث بل اللازم ازلية
امكان الحادث وسواء ازلية امكان الحادث ليس بمحال فانه لا بد ان
يكون امكان الحادث ازليا والا لم يكن الامكان للممكن ذاتيا وازلية
الامكان غير امكان الازلية وغير مستلزمة له كما في الحوادث اليومية
فان لها امكانا ازليا والا يلزم الانقلاب من الامتناع الى الامكان
ويمتنع ازليتها والا يلزم قدمها هف فانها حوادث لا قدماء ويتجه عليه
بحث شريف في هذا المقام على ما سبق في الامور العامة من ان اللازم

الذي هو ازليته امكان الحادث يستلزم امكان ازلية الحادث فان الذات
الحادث لما كانت ذاتياتها لا ازلية له لو امتنع فيه لم يمكن وجوده ابدا ويلزم
الانقلاب في صدوثه فيما لا يزال للانحصار الموجود في الواجب والممكن
وليس بواجب لسبق العدم وجوده فهو ممكن فاذا كان امكان وجود
الحادث ازليا بالنظر الى ذاته جاز وجود الحادث ازلا بالنظر الى ذا
وانما امتنع وجوده ازلا مع وصف الحدوث وذلك لا يضر امكان الوجود
فيه بالنظر الى ذاته فان الامكان والامتناع والوجوب لوازم للماهيات
انفسها مع قطع النظر عن عوارضها واحوالها لا سيما الحدوث فان
من احوال الوجود للممكن وليس للحادث المأخوذ مع وصف الحدوث
امكان وجود ازلا والا لم يكن حادثا بل قديما وقد فرضناه حادثا
هذا محال **قوله** فان القابلية له لم يكن لازمة بل عارضة
كان الذات بحدوثها قبل عروض القابلية له ممتنعة القبول للحادث
المقبول ولقائل ان يقول لا نم لزوم امتناع قبول محل الحادث للحادث
من عدم لزومه وعروضه للواسطة بين الوجوب والامتناع وهو الامكان
فجاز ان لا يجب قابلية الحادث لمحله ولا يمتنع له بل يمكن له امكانا ذاتيا
قبل عروضها له المفروضة وبعروضها الحادث بحدوثها فيه وايضا يلزم على
هذا الدليل ان ينحصر العارض في اللازم ولا يوجد عرض مفارق فانه
لو احدث عارض في محل بعد ما لم يكن يلزم ان يحصل فيه ازلا للزوم
قابلية المعروض للعارض قبل العروض له لو لم يلزمه قابلية له قبله
فيلزم الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي فيلزم ان لا يكون
العارض المفارق عارضا لانه هف ويمكن دفع الواسطة
بان قابلية محل الحادث للحادث هو امكان حصوله فيه بمعنى سلب الضرورة

عن عدم حصوله فيه فان لم يلزم امكان حصول الحادث في محله كان
عدم حصوله فيه ضروريا وضرورة العدم هو الامتناع بكون الحصول ممتنعا
قبل الحصول وممكن بعده فيلزم الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان
الذاتي وهف الانتقال ان قولهم ان نسبة القابل الى المقبول بالامكان
ونسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب وينافي النسبتين يدل على ان القابل
للمقبول هو امكان حصوله فيه بالامكان الخاص لانه المقابل للوجوب
لان الامكان العام لا تنافي الوجوب والامتناع **قوله** وايضا فيكون
الى وجدان القابلية هو معنى الامكان ثم الامكان الخاص سلب الضرورة
عن الطرفين والامكان العام سلب الضرورة عن احد الطرفين فيكون
صفة سلبية والتسلسل اي يبطل فيما ضبطه الموجود اتفاقا ولا يبطل
في العدميات الان يقال انما لا يبطل التسلسل في غير الموجود بالتطبيق واما
غير المتناهي محصورا بين الحاصرين فمحال لانه لا امر غير المتناهي ولو كان
كان محصورا بين الحاصرين يثبت له حد فلا يكون غير متناه ولذلك
قال الشارح ويلزم التسلسل في القابليات المحصورة بين حاصرين ولم
يقل وهو باطل بالتطبيق لعدم جريان التطبيق في غير الموجود اتفاقا
واما الانحصار بين الحاصرين في غير المتناهي فباطل سواء كان في الموجود
اولا **قوله** طارية على الذات فيكون صفة زايدة الى ويمكن
المناقشة بان معنى قابلية المحل للحال واتصافه بها هو سلب ضرورتي
حصول الحال له ولا حصوله له واتصافه بسلب ضرورتي حصول الحال
ولا حصوله له فان الاتصاف بالقابلية الاتصاف بصفة سلبية
فح اما ان لا يقتضي قابلية اخرى او لا يمتنع التسلسل فيها وايضا فقد
جعل اتصافه بالسلوب ويؤيد القول بعدمية القابلية القول

بكونها نسبة كما صرح به المحشي قوله فان كانت قابليتها للقابلية لازمة
للذات فذلك الح وانما قال اكانت لازمة للذات كانت واجبة له فلا يتقضي
قابلية اخرى اي امكان الاتصاف بها بالمعنى الاخص لان المعنى بالقابلية
فاندفع ما توهم انه لا فرق بينهما في لزوم قابلية اخرى وهذا كلام حق لكن قول
المتكلمين انه تع قابل الصفات وقابليتها مع لزوم صفاته لذاته وكونها
بحيث لا ينفك عنها ينافي هذا الكلام لكن على قاعدة الحكماء لا مرتبة فيه
قوله فيلزم صحة وجود الحادث ازلا وفيه ما مر من انه لو لم
يصح وجود الحادث ازلا لا امتنع ازلا فيلزم الانقلاب من الامتناع الى
الامكان فتامل قوله فالمحال هو صحة الازلية اى صحة ازلية
وجود الحادث وفيه بحث لانا لا نسلم استحالة صحة ازلية وجود الحادث
بالنظر الى ذاته ونلتزم استحالتها مع وصف الحدوث واستحالة ازلية
وجود الحادث مع وصف الحدوث وكذا الحادث لفظا اخذ بعنوان
الحدوث ليس له امكان ذلك كما هو تحقيق الشارح رحمه قوله
الا بوجود المخاطب والمسموع والمبصر وهي حادثة ويمكن منع حدوث
المخاطب والمسموع والمبصر مستندا بجواز خطابه نفسه وبجواز كون
المسموع كلامه اللفظي الذي لا ترتب فيه لعدم قصور الآلة فيه
تع كما في الشاهد وبجواز كون المبصر ذاته تع فانه كما يرى غيره وقت
وجوده يرى ذاته ازلا بلا ريبة قوله قلنا المصحح
للقيام حاصل الجواب منع الحصر اى ليس المصحح مفهوم الصفة وحده
ولا مفهومه مع مفهوم وصف القدم حتى يتجه ما ذكره الفلاسفة بل
بل المصحح هو حقيقتها الصفة القديمة وهويتها الثابتة وليس
السلب جزء منها بل السلب جزء من مفهوم الصفة القديمة ويمكن

ان يجعل الجواب المذكور اختيار الشق الثاني ويمنع لزوم فساده لكونه لازما
لاحد قسميه لا مطلقا فتأمل قوله فلا يلزم اشتراك الصفة
الحادثة ولو سلم ان المصحح هو الصفة يجوز ان يكون القدم شرطا او الحدوث
مانعا قوله او من الحقيقة بناء على ان الكون صفة قديمة
قوله والاشعرية يثبتون النسخ وهو اما رفع الحكم الح وذلك
لانه ان اعتبر تناول الحكم المنسوخ فلان النسخ رفع الحكم وهذا المعنى
هو الذي ينكره من ينكر النسخ بناء على انه بداء اى نشأة عما لم يكن مستترا
في بعض حين وذلك محال عمن يعلم عواقب الامور والجواب عنه ان التناول
للمنسوخ لزم ان النسخ تناول لفظي لا معنوي قصدي كتناول المستثنى
منه بحسب اللفظ المستثنى وان لم يكن المستثنى مرادا بحسب الحكم ولذلك
قال بعضهم ان المستثنى منه مجازا فيما عدا المستثنى لانه لم يرد للحكم فلم
يجب استعمال اللفظ القرينة الاستثناء الا ان قرينة الاستثناء
لا يقتضي الاخروج المستثنى من حكم المستثنى منه لا من تناوله المستثنى وغيره
وان لم يعتبر تناول حكم المنسوخ فلان النسخ بلا اعتبر من الى غير متناول
له كان النسخ انتهاء الحكم فليس فيه بداء اصلا وهو المراد بالنسخ عندنا فافهم
قوله فيكون حادثا اي فيكون العدم الطارئ على الحكم
حادثا فيكون الحكم حادثا لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه فاذا كان عدمه
كان حادثا قوله وحقيقة ذات اضافة كالعلم والقدرة وعند
الصوفية الموجود حقيقة متشخصة هي حقيقة الواجب لها نسب مخصوصة
الى غيره وهذا معنى كون الغير موجودا قوله فان كلها تابعة للمزاج
المستلزم للتركيب المنافي للوجوب الذاتي ويمكن ان يقال هذا يدل
على ان ما يكون من الصفات من توابع المزاج لنفسها موصوفها تبعية

وغير المستثنى م
لكن الوجه صفة على الفعل لكونه مشترك بين اهل العلم لا مستثنى في الجمهور الفضلاء من

المزاج لا يوجد في ذلك نعم الخالية عن التركيب اللازم للمزاج ولا يدل على انه
لا يتصف بما يشبه توابع المزاج من الصفات ومن لا يتصف بما يشبه
علمنا وادراكنا مع مغايرتهما في الماهية فلم لا يجوز عليه نحو امثال توابع
المزاج وفيه بحث لان التركيب في الواجب من الوجوب الذاتي الذي هو نفس
ماهية الواجب ومن التعين الذي ينضم اليه لكان محالا فلا يحتاج الى الوجه
الثاني بعد كون الواجب مركبا من الوجوب الذاتي والتعين المنضم اليه
وان لم يكن محالا لم يكن الدليل الاول دليلا على نفي التعدد في الواجب
لانه استدلال بلزوم التركيب فيه تامل فيه فان للكلام فيه مجالا لاوهم انتفاء
لن يقال استدل بعضهم على طريقة الحكماء منهم الامام الرازي في ا
التركيب عن الواجب بلزوم التعدد فيه فلو استدل في نفي التعدد
عنه بلزوم التركيب فيه لزم الدور فلذلك استدل في نفي التعدد عنه
وعن التركيب **قوله** وان كان سببا للذة فقد لا يكون ذلك قابلة
للذة الا يرى ان الفلك لا يقبل السخونة مع دوام حركتها المستلزمة
للحرارة **قوله** ولو قدم هذا السوال الثالث على الثاني لكان له
وجه وجه بناء على ان الثالث مع لمية الادراك والثاني تسليم
له والمنع مقدم على التسليم **قوله** وقد تقدم ان الوجوب
نفس الماهية الخ فان قيل لا شك ان ما هو نفس ماهية الواجب ليس
مفهوم الوجوب وهو ظاهر بل حقيقته الخارجية الهوية فجاز ان
يكون له هويتان في الخارج ويكون كل من الهويتين نفس ماهية كل من
الواجبين فلا بد لنفي ذلك الاحتمال من دليل اجيب بانه لا شك
في ان الوجوب مشترك معنى بين الهويتين فح اما ان يكون نفس
ماهيتهما او داخلا فيهما او خارجا عنهما او زايدا عليهما فعلى الاول

لابد ان يتمايزا بتعين لامتناع الاثنينية مع التشارك في تمام الماهية بدون
الامتياز الداخل في هوية كل من ذينك المشاركين فيلزم تركب كل منهما
من الماهية المشتركة والتعين المميز وانه محال وعلى الثاني التركيب ظاهر
وعلى الثالث لا بد للاتصاف علة وهي اما نفس الهويتين وغيرهما فعلى
الاول يلزم تقدم الوجوب على نفسه لان من ضرورة كون الشيء علة لغيره
ان يكون موجودا في نفسه واجبا وجوده اما من نفسه او من غيره وعلى
الثاني يلزم احتياج الواجب في وجوبه الذي صار واجبا به الى غيره فيصير
الواجب ممكنا وانه محال فان قيل يجوز ان يكون الوجوب نفس ذينك
الهويتين الخارجيتين لا تمام حقيقتهما او داخلا فيهما او زايدا عليهما
حتى يلزم ما ذكرتم او يكون مشتركا لفظيا اجيب بان انكار كونه
مشتركا معنى مكابرة لا يلتفت اليه وتجويز كون الواحد عين الاثنين
تجويز لاتحاد الاثنين او تعدد الواحد وكلاهما باطل تامل فان قلت
نختار كون مفهوم الوجوب الذاتي خارجا عن هويتين زايدا عليهما لكنه
امر عقلي لا موجود في هويته حتى يحتاج الى علة قلت الكلام على تقدير
كون الوجوب الذاتي موجودا او موجودا ليس الا وجود هويته فلا يخلو
من ان يكون الهوية الموجودة من الوجوب الذاتي نفس الواجبين المفروضين ضبني
او داخلا فيهما او خارجا عنهما عارضا لهما فعلى الاول يلزم في كل منهما
غير هوية الوجوب الذاتي المشتركة بينهما فيلزم التركيب في كل من
الواجبين وكذا على الثاني يلزم التركيب فيهما وعلى الثالث يلزم
الاحتياج في الهوية الموجودة من الوجوب في كل من الواجبين التي لا يجبان
الا بها الى غيرهما فيلزم الامكان فيهما او اليهما فيلزم تقدمهما عليها
بالوجوب فيتسلسل او يدور فلذا بحث شريف لم نجده من غيرنا انه كان

بتوفيق منه تم **قوله** لانه يلزم ان لا يكون شيء منهما واجبا لان التركيب ينافي
الوجوب وفيه انه ان اريد لزوم التركيب الخارجي فالتعين ليس جزءا خارجيا
للمتعين عند الحكيم وان اريد التركيب الذهني فلا يلزم منه احتياج الواجب
الوجود في الخارج الى غيره فيما الذي هو المحال في الواجب **قوله** الثاني
من الوجهين لوجوب الذي هو نفس ماهية الواجب الخ والوجه الثاني بظاهره
يدل على ان التعين زايد على ماهية الواجب مع ان المشهور من مذهبهم
ان التعين ايضا انما يقتضي الوجوب نفس ماهية الواجب لا زايدا عليها
قوله ويلزم الدور ويمكن تقرير الوجوب الذي يستند اليه
فرضا لان الشيء ما لم يجب امر ذاته او من غيره لم يوجد وما لم يوجد لم يوجد
غيره فما لم يجب لم يوجد عنه فايجاب التعين الوجوب يستلزم كونه واجبا
فلا يتسلسل فيدور **قوله** لان الوجوب الذاتي الخ فكانه رجع الى الواقع
ولم يلتفت الى فرض عدم علية الوجوب للتعين حيث قال ولا لولاه
قوله لانه يستحيل ان يوجد شيء بلا تعين وفيه نظر لانه لا
يلزم من مصاحبة التعين الموجود لاحتياجه اليه لجواز المقارنة دايما
بلا حاجة لكن الكلام في جواز عدم المقارنة **قوله** ويجوز التعين
بلا وجوب اي يوجد التعين ولا يوجد الوجوب فلم يكن الواجب هو الموجود
الذي هو التعين لا المعدوم الذي هو الوجوب فلا يكون الخ **قوله**
بدون الوجوب سلمنا امتناع التعين بدون الوجوب لكن اللازم من عدم
الملازمة عدم احتياج احدهما الى الآخر وعدم احتياجهما الى ثالث
يقتضيهما لا عدم مقارنتهما في الوجود فان عدم الانفكاك في الوجود
اعم من الملازمة كما انا قلت لو كان هذا انسانا فالواجب موجود
لا لانفكاك بينهما مع عدم الملازمة **قوله** والمقدور

الامكان والاولى الحدوث بدل الامكان او تقييد به لانه المذهب عندهم
قوله فاذا يلزم وقوع هذا المقدور المعين لا بهما وانه باطل
واللازم من وقوع المقدور بهما كما هو الظاهر هو انتفاء استقلالهما
لا توارد العلتين على معلول واحد الا ان يحمل على غير الظاهر فالاولى
التنبيه كما في المقاصد او الاتيان بالظاهر بان يقول اما بكل منهما فانه يرجح
قوله فيلزم الترجيح بلا مرجح فان قلت لا نم لزوم الترجيح بلا مرجح
لجواز وقوعه باحدهما لكونه هو المريد دون الآخر او لسبق غرض لاحدهما
دون الآخر عنده بتسبب العرض او لعلم بالمصلحة في احدهما دون الآخر
قلت لا يلزم ترجيح بلا مرجح قلت كل ما يجوز لاحدهما يجوز للآخر وما يجب لاحدهما
يجب للآخر فاذا اراد احدهما يجوز للآخر وكذا غرض احدهما يجوز ان
يكون غرضا للآخر وما علم احدهما من المصلحة يجوز للآخر ايضا فاذا استويا
في هذه الامور لزم الترجيح بلا مرجح وان اختص احدهما بشيء من ذلك
كان ترجيحا بلا مرجح ايضا **قوله** فلو تعدد الآلة لم يوجد شيء
من الممكنات ولقائل ان يقول لا يلزم من تعدد الآلة عدم وجود شيء
من الممكنات لجواز ان توجد باحدهما لكونه هو المريد لا الآخر فلا يلزم
شيء من المحذور لكن على تقدير وجود الممكنات مع تعدد الآلة فالقول
قول التفتازاني حيث قال فاذا قصدا الى ايجاده الخ فانه لا يجوز التجويز
المذكور كما لا يخفى **قوله** فيكون هذا عاجزا فلا يكون الها هف
لانه خلاف المفروض قيل هذا بعينه لازم على تقدير الآلة الواحد لانه لو اراد
حركة جسم وسكونه معا فيمتنع كل منهما لو لا يقع شيء منهما او يقع احدهما
فيلزم الجمع بين الضدين او ارتفاعهما مع العجز او العجز بالنسبة
الى ما لا يقع وبرده بعد تسليم ان مثله عجز ما ثبت من الحكيم ان الجمع بين

فاما ان
م

الضد بن محال لذاته فلا يكون متعدداً فلا يكون مثله بخلاف الجهتين
اذ لك احدهما ممكن جسم والآخر سكونه فانه ليس جمعا بينهما تامل
قوله فانهم قالوا نجد في العالم خيراً كثيراً وشراً كثيراً اي بالقياس
الى الآخر والا يكون كل منهما اكثر من الآخر وبطلانه ظاهر قوله
والمعتزلة لهم في الصفات تفصيل وسيجيء في الفرق الاسلامية ان المعتزلة
قالوا جميعا بنفي الصفات الزائدة على الذات قوله هو قياس الغايب
على الشاهد وقد عرفت في المقدمات ان قياس الغايب على الشاهد
من الادلة الضعيفة للمتكلمين لجواز كون حكم الشاهد مختصا بخصوصية
يختص به وان لا يوجد في الغايب او لا يختلف فيهما جزئيا في بعض الاحكام او كون
خصوصية الغايب مانعا من الحكم قوله فان المقدرة في الشاهد
لا يتصور فيها الايجاد كما هو عند الاشاعرة وكذا عند المعتزلة لا يتصور
ايجاد الجواهر من قدرة العبد وان كان يتصور منها ايجاد الافعال
كما يتصور من قدرة الله تعالى قوله لاستناد جميع الممكنات
اليه وهذا مذهب المتكلمين اما عند الحكماء فالواجب تعالى لا يصدر عنه
الا الواحد فكيف يستند جميع الممكنات اليه الا ان متاخري
الحكماء جعلوا الممكنات مستندة اليه بواسطة الامور التي جعلها
الاوايل منهم مؤثرات كما هو المشهور من ان العقل الاول صدر عن الباري
تعالى والثاني عن الاول والثالث عن الثاني وهكذا وينبغي ان يكون
الدليل عليها اختيار المتاخرين من الحكماء او يكون الزاميا على طريق
الحكماء بما اعترف به الاشاعرة ومتبعوه ولو قال لعدم حصول
احتياجه تعالى في صفاته الى غيره للزم استكماله بالغير المنافي للوجوب
الذاتي فانه يستلزم حصول كل ما يمكن له بالفعل ولا يكون له حالة

منتظمة

منتظمة لكان اولى مما ذكره لانه مخالف للمشهور من مذهبهم
قوله وقد تقدم ابطاله من لزوم صدور الكثير من الواحد
من جميع الوجوه واستحالة بلا مرتبة قوله والجواب لا نسلم
بطلانه وقد بعدم الكلام عليه من ان الواجب وجود خاص معروض
للوجود المطلق وله سلوب واضافات فلا يكون واحدا من جميع الوجوه
والامور غير الموجودة وان لم يصلح مؤثرا مفيدا للوجود لكنها صالحة
لان يكون جهات وشروطا متعددة في صدور الكثير من الواحد وايضا
لم لا يجوز ان يكون للواحد نسبة عامة يصح بها الكثير عنه لا بد
لنفي ذلك الاحتمال من دلالة قوله وقال ربه واجبة فلا
يحتاج الى الغير لان سبب الاحتياج الى العلة هو الجواز لا ما يخرج الوجوب
قوله والجواب ان العالمية عندنا يعني نفاة الاحوال وهذه
العناية كيلا يلزم كون الملك الاشاعرة مطلقا لان المتبادر من لفظ
عندنا وليس الحكم عند مثبتي الاحوال من الاشاعرة من الاشاعرة
والمعتزلة قوله واجبة ايضا بهذا المعنى اعني صفة العلم
فانه نفس المتنازع فيه بيننا وهذا كما ترى قول باستناد القديم الى
سبب ومذهبهم ان القديم لا يعلل لكون الحاجة الى العلة الحدوث
اما وحده او مع الامكان شرطا او شطرا قوله وان كان بالايجاب
لزم كونه موجبا بالذات وفيه انه على تقدير الايجاب ايضا يلزم التسلسل
في الصفات لان الايجاد ولو بطريق الايجاب يقتضي سبق الموجب
على الاثر الموجب بالحيوة والعلم والقدرة بالذات لعدم تصور
الايجاد مطلقا ممن لا يسبق بهذه الصفات على المصنوع اللهم

كما ذهب اليه مثبتي الاحوال مسئلة ان الاشاعرة لما قالوا بالغاية
وان سلم فينتفع العالمية

الا ان يقال تأثيره حينئذ كتأثير الطبايع في لوازمها من غير شعور لها بها فتأمل
ومنها انما يندفع عن العلم لا عن القدرة والحياة قلت يندفع عن الحياة ايضا
بتأثيره كالطبايع والماء العدمة ولا يندفع بمعنى التأثير لكن يندفع
بمعنى صحة الفعل والترك على ما هو المصطلح لان الايجاب ينافيه قوله
الا ان الحكماء ذهبوا الى ان مشيته العقل الذي هو الفيض والجود لازمة
لذاته كلزوم العلم وساير الصفات الكمالية له وعند الحكماء لا علم ولا لزوم
له لكن بنوا الكلام على الالزام بما اعترف به المتكلمون من ان العلم وكذا ساير
الصفات الكمالية التي اثبتوها لوازم لا يجوز انفكاكها عنها وكذا ايجاده
العالم كمال لازم لذاته لا ينفك عنه او يريدوا بالعلم حيثية انكشاف
المعلومات فانها مغايرة للذات ولو بالاعتبار لازمة له لامتناع انفكاكه
عن نفسه وكذا الكلام في غير العلم فافهم قوله فان انتهى فلا بد هناك
من قديم يوجب حادثا وفيه انه لم لا يجوز ان يكون ما يستند اليه الحوادث
قديما مختارا صادرا من مبدا قديم موجب لا مختار الا ان يقال ان ما لا يكون
للعلة من الاختيار لا يكون للمعلول فتأمل قوله بلا واسطة
من الحوادث دفعا للتسلسل الخ وفيه نظر لجواز ان يوجب القديم بواسطة
لا من الحوادث بل من الاضافات والسلوب والاحوال المتجددة والتسلسل
ليس بمحال في غير الوجود ويجوز ان يكون القديم مختارا بحدوث الحادث
بتعلقات ارادته الحادثة ولا يكون وجوبه من ذاته بل من الصانع
قوله سواء كانت مجتمعة او متعاقبة والتسلسل في الحوادث
المتعاقبة جايز عند الحكماء لانهم بنوا صدور الحادث عن الموجب على
استعدادات غير متناهية وارادة الحادث قوله فلزم الرابع

وهو التخلف عن المؤثر واللازم احد الامرين من التخلف او قدم الحادث
فلا بد لنفي الثاني ايضا فان قيل قدم الحادث محال قلنا جميع اللوازم كذلك
وقد ذكرها الا ان يقال الكلام على الترديد في استناد الحادث بعد فرض
وجوده ولو كان الحادث قديما لم يكن المستند حادثا فافهم قوله
لو حدث لتوقف على شرط حادث الخ والاولى ان يقال لو حدث
فاما بتسلسل الحوادث او بالتخلف او بعدم استناده الى المؤثر واللوازم
الثلث كلها محال فتعين لزوم قدم الحادث لكون الباري موجبا قوله
متعاقبة او مجتمعة وكلاهما محال عند المتكلمين والاول جايز عند الحكماء
والثاني محال عندهم ايضا قوله واعلم ان هذا الاستدلال
الذي اشار اليه بقوله ولئن شئت قلت انما يتم باحد الطريقين الخ
وفيه بحث لانه اذا امكن منع لزوم قدم الحادث بكل واحد من جواز
استناده الى القديم المختار الصادر عنه على تقدير كونه موجبا
ومن جواز قيام صفات متعاقبة غير متناهية بذاته ومن جواز قيام
استعدادات متعاقبة غير متناهية مستندة الى حركات فلكية غير
متناهية بالمادة القديمة فلا يتم الملازمة ما بقي شيء من هذه التجويزات
فكيف يتم الدليل ببيان بطلان بعضها بالطريق او بالطريق الثاني
فلا يستند شيء من الطريقين باتمام الدليل بعد من الآخر فلم يصح قوله انما
يتم باحد الطريقين ويمكن الجواب عنه بان اتمامه اما بطريق البرهان
او بطريق الالزام على الحكماء فان كان بطريق البرهان لاثبات العلم
لنا من غير اعتبار الالزام الحكماء واعتراضهم بدليلنا لا يتم الا بالطريق
الثاني بلا احتياج الى الطريق الاول لابتنائه على منع مقدمات فلسفية
من قدم المادة والحركات المحفوظة القديمة بنوعها وقدم الافلاك

واعتراف الحكماء ايضا بالطريق الاولى واما تعاقب الصفات على ذاته لا الى
نهاية فاللازم منه كون نوع تلك الصفات قديمة ولا محذور لانا نمنع قدم
الصفات لكن فيه قيام حوادث بذاته تعالى وقد جوزه بعض المتكلمين
كالكرامية وانكره الباقون والحكماء واما اذا كان بطريق الالزام
عليهم اعنى الحكماء فلا يتم الا بالطريق الاول بلا احتياج الى الطريق الثانى
لان الزامهم يحصل بالطريق الاول فقط لانهم لا يجوزون صدور المختار
عن الموجب ولا قيام حوادث متعاقبة بذاته تعالى فلا يحتاج فى الالزام
على الحكيم الى ضمها تامل فى هذا المقام فانه مزلقة الاقدام قوله
لو لا ذلك لجاز ان يصدر عن البارى لو جعل هذا اشارة اليهما جميعا
لا الى احدهما الاول لكانا مختلفين فى الاختصار وعدمه لم يتجه عليه
ما ذكره ان البرهان البديع ايضا لا يتم الا بالطريق الاول فتامل
قوله ليس بجسم ولا جسمانى يصدر عنه الحوادث بحسب الخ
المختلفة فلا يلزم من تخلف البارى قدم الحادث فان قلت كيف يكون هذا الثانى
اختصار الاول وقد جعل فيه اللازم لكون البارى موجبا بالذات احد
الامور الاربعة من نفى الحادث وعدم استناده الى المؤثر والتسلسل
وتخلف الاثر عن الموجب المؤثر وجعل اللازم فى الثانى قدم الحادث
وجعل التخلف وتسلسل الحوادث بيانا للملازمة وليس قدم الحوادث
احدا للوازم الاربعة المذكورة فى الدليل الاول قلت ان حقق
فى قدم الحادث فهو عبارة عن نفى الحادث فقد جعل فى الدليل الثانى احد
اللوازم الاربعة المذكورة فى الدليل الاول وهو نفى الحادث الذى
عبر عنه فى الثانى بقدم الحادث لا انه وجعل اللوازم الثلث الباقية
المذكورة فى الدليل الاول بيانا للملازمة فى الدليل الثانى قوله

الثانى من الطريقين ان يبين فى الحادث اليومى انه لا يستند الى شىء
ماسوى ذلك الله تعالى وصفاته فحقق بين الطريق الثانى فى ضمنه الا انه
اوله الى الزامهم به لانهم قالوا باستناد الحادث اليومى الى حادث
اخر وهكذا محفوظا بحركة دائمة قوله فيقدم هذا الاستدلال
بهذا الطريق لا انه بين الطريق الاول بقسميه لا انه لم يجعل استناد
حادث الى حادث وهكذا محفوظا بحركة دائمة ولكن جاز صدور
قديم مختار عنه تعالى على تقدير كونه موجبا لو جاز قيام حوادث متعاقبة
لا نهاية لها بذاته على هذا التقدير لا يلزم من كون البارى موجبا مع
عدم استناد الحوادث بعضها الى بعض كذلك قدمها لجواز
ان يكون حدوثها لاستنادها الى ذلك القديم المختار او اليه تعالى
بواسطة تلك الحوادث القائمة بذاته لا الى انفعال المراد من هذا
الاستدلال قديم بهذا الطريق الزاما للحكماء لانهم لا يعترفون
باستناد الحوادث الى القديم المختار والى الموجب بواسطة الحوادث
المتعاقبة القائمة بذاته تعالى بل اليه بواسطة حركة دائمة كما مر فى الطريق
الثانى قوله ولقائل ان يقول ذلك البرهان البديع لا يتم
ايضا الا بالطريق الاول لا يخفى انه كما يتم بالطريق الاول يتم بالطريق
الثانى لكن لا يكون الاستدلال ح الزاميا بل تحقيقيا كما فى الطريق
الاول ولذلك سكت عن تمامه بالثانى قوله اما لذاتها اى
لذات القدرة المؤثرة لان الارادة لا تدخل الآن فى القديمة
الماضوية على هذا الوجه كما سيعترف عن الدخول الجواب عنه اى
عن هذا الشق قوله وكذا قدرتها وتعلقها لانه مقتضى
ذلك القدرة القديمة فيدوم بدوامها قوله ويلزم التسلسل

فى المرجحات والمرجحات كلها على هذا التقدير مرجحات بالفعل فليس بينها ترتب فليس هناك التسلسل المحال عند الحكماء فلا يتم هذا الدليل لا تحقيقا ولا الزاما لهم الا ان يكون الزاما على المتكلمين فانه يتم الزاما لان الترتيب ليس بشرط عندهم فى جريان البرهان هذا لكن الاوايل قرروا الكلام هكذا ننقل الكلام الى المرجح لان تعلق القدرة اليه اما لذاتها واما لا لذاتها فعلى الاول يلزم التقدم والترجيح وعلى الثانى يلزم التسلسل فى المرجحات كلها مترتبة لكون كل مرجح مرجحا لمرجح آخر وانما لم يقرر الشارح الكلام بهذا التقرير الثانى حتى يكون الدليل تحقيقيا لعدم موافقة الجواب عن الشق الثانى وفى ذلك ظاهر لا يخفى **قوله** وليس يحتاج تعلق ارادة المختار باحد مقدوراته الى داع كما بينا فى طريق الهارب وفيه ان غايته عدم العلم بالمرجح والداعى لا العلم بعدم المرجح تأمل **قوله** ولذلك لم يذهب الى صحته احد من العقلاء وفيه انه قد سبق الخصم القايل بوجوب الممكن بلا مرجح الى مؤثر بطريق الاتفاق الا ان يقال لا يعتد هؤلاء القايلون بالاتفاق وجوب الممكن من العقلاء **قوله** قولكم ثانيا يلزم قدم الاثر قلنا ممنوع وانما يلزم ذلك فى الموجب الذى له اقتضى شيئا لذاته وانما اضر آخر فساد الشق الاول من الترديد عن فساد الشق الثانى منه لترتب قوله فان قيل عليه فانهما لهما وجوب الاثر القديم ضيق **قوله** قلت الفرق بينهما على تقدير وجوب الفعل من القادر اما على تقدير ان الفعل لا يجب صدوره من القادر عند قدماء المتكلمين بل يكفى فى وقوع الفعل عندهم اولويته **قوله** فيلزم ان لا يكون عدم العالم ازليا فان قيل ولو لم يكن عدم العالم قبل وجوده ازليا يرتفع النقيضان عنه فى الازل وهو محال

بلا ريبة فالصواب ان يبدل قوله وهذا اولى مما قيل الى وهذا هو الصواب لا ما قيل الى اجيب بان حدوث اثر المختار غير لازم على ما حققه الآمدى فى ابكار ان يكون تقدم قصد المختار على ما اختاره بالذات لا بالزمان فيوجد المقصود زمان وجود القصد ووجوده ام مستمر لم العقصد الازلى **قوله** فلان القديم لا يستند الى القدرة لان اثر القادر حادث ويرد كلام الآمدى كما مر **قوله** فليس صدور البعض عنه اولى من صدور البعض فلو تعددت القدرة الصادرة عن الموجب لزم قدر غير متناهية ولقايل ان يقول هذا الدليل كما ينفى تعدد القدرة ينفى وحدتها ايضا فانها لو كانت واحدة من القدرة فاما ان يستند الى حيثية بالقدرة فيلزم حدوثها لوجوب حدوث اثر المختار وقد ثبت انها قديمة عندهم اثبتها او بالا يجاب فيلزم عدم تناهى القدرة لان نسبة الموجب الى الواجب وما فوقه سواء لاستواء نسبته الى جميع المراتب فوق الواحد فاذا جاز الواحد من القدرة جاز كل مرتبة فوق من غير اولوية بين الاعداد وصدر بها كما لا اولوية بين الاعداد نفسها **قوله** ويرد له ضعفه ههنا بان هذا يصير الى ان الواحد الموجب لا يصدر عنه فان قلت كيف يرجع هذا الى ذلك وعدم صدور الكثير عن الواحد الحقيقى مبنى على لزوم التعدد فى الواحد الحقيقى الخالى عن جهات التعدد بالمرة وحاصله عدم لزوم الخلف وعدم تعدد اثر الموجب مبنى على عدم الرجحان بلا مرجح فان اختلف مبناهما لم يرجع احدهما الى الآخر قلت وجه رجوع عدم تعدد اثر الموجب لتساوى نسبته الى جميع مراتب الاعداد كيلا يلزم الرجحان بلا مرجح الى عدم صدور الكثير من الواحد الحقيقى

الذي لا تكثر فيه بوجه من الوجوه كيلا يلزم الخلف الذي هو وجود جهة التعدد
في الواحد الحقيقي الذي لا تعدد فيه بوجه كالانتقال لان تساوي نسبة
الموجب الى جميع مراتب الاعداد انما يتصور لو اخلى عن وجود التعدد
بالمرة فيلزم ان لا يصدر عنه غير الواحد اذ لو كان فيه شيء من وجود التعدد
كجهتين او جهات مثلا لم يكن نسبته الى جميع مراتب الاعداد متساوية
بل يتعين المرتبة التي هو متعدد بحسبها وذلك كتعين صدور الاثنين
عن العقل الاول لجهتين فيه اعني الفلك الاول والعقل الثاني بجهتي
امكانه ووجوب وجوده من الحق الاول تع **قوله** لان تاثير الذات
فيها لا يمكن ان يكون بالقدرة والاختيار كما نبهت عليه من ان القديم
لا يستند الى المختار لحدوث اثره **قوله** فاذا صدرت عنه
القدرة الواحدة بالايجاب لم يصدر عنه صفة اخرى كذلك وفيه انه
لا يلزم من عدم صدور متعدد من نوع واحد عدم صدور متعددة من انواع
متعددة فانه لو صدر قدرة واحدة من موجب لا يصدر ما فوق
الواحدة فان ما فوقها عدد فليس القدرتين ولا من القدر الثلث
والثلث من الاربع وهكذا واما صدور القدرة الواحدة عن الموجب
لا ينافي صدور فرد من العلم وفرد من الادراك والكلام وسائر الصفات
من الصفات التي يجب ان يحصل في الواجب وبالجملة صدور فرد من نوع
فلا يثبت الزيادة عليه من غير دليل ولا دليل فلا يثبت للزيادة واما ثبوت كل
فرد له من انواع اخر فلا يجب بثبوت فرد من نوع من الانواع بل بثبوت
نوع بثبوت فرد منه مما يحتاج اليه في الواجبية واجب ولا يتجه عليه انه
عند اليس اولى من غيره بعد الواحد من الصفات فان الاتجاه في الواحد
من القدرة لا في تعدد القدرة ولا في الواحد من القدرة ومن العلم ومن الا دلة

يعني عن صدور باقي الآثار من الانواع صح

من الكلام ومن السمع ومن البصر فلا اتجاه اصلا كما مر **قوله** الثالث
قدرته تع غير متناهية وفيه ابحاث الاول انه اوله بقوله غير متناهية
بالنسبة الى ذلك القدرة سلب التناهي وبالنسبة الى تعلقها اثبات اللا تناهي
وهذا جمع بين معنيي اللفظ في اطلاق واحد واللفظ ابدا لا يستعمل الا في
معنى واحد ولذلك لم يجز الجمع بين الحقيقة والمجاز ولم يكن للمشترك
عموم والثاني ان سلب التناهي عن ذات القدرة المتعين يستلزم اثبات
اللا تناهي لها لوجود الموضوع واستلزام السالبة المعدولة المحمول
عند وجوده واللا تناهي ايضا من خواص الكم لا يتصف به القدرة
والثالث ان تفسيره قوله فمعناه بقوله اي معنى سلب التناهي هو اثبات
اللا تناهي له تفسير بل حمل بمعنى المعدولة على معنى السالبة وبما منافيان بيان
قطعا فالوجه ان يرجع ضمير قوله فمعناه الى قوله غير متناهية على معناه
الاعم الصالح للسالبة المعدولة المحمول وجواب الاول ان يقدر
بعد الواو في قوله ولا تعلقا وغير متناهية تعلقا ويحمل ذلك على اثبات
اللا تناهي لا المذكور صريحا وجواب الثاني ان ارتفاع الضدين عن المحل
القابل محال وغير الكم لا يقبل شيئا من التناهي واللا تناهي وفيه ما فيه
وجواب الثالث انه لم يرد بالسلب المصطلح عليه **قوله** لان القدرة
بحسب ذاتها من الكيف اي لما كانت القدرة من المحدثات كانت من مقولة
الكيف لانها اشبه به لا انها كيف حقيقة لان الكيف قسم العرض
القسيم من المحدث وصفاته تع قديمة **قوله** والحكم المشترك
يجب تعليله بالعلة المشتركة ولا مشترك بينها سوى كونها قدرة
ولا يخفى ان تخصيص المشترك بينها بكونها قدرة ممنوع لان المشترك
كونها قدرة حادثة لا كونها قدرة فقط فلا يلزم من ثبوت القدرة

لله تع

عدم صلاحيته لخلق الاجسام لان علته غير موجودة فی قدرته نوع لكونها
قديمة قديمة **قوله** وهو الحق لجواز اشتراك المختلفات فی لازم
واحد اقول قوله يجوز تعليل الحكم الواحد بالعلل المختلفة
لو كان وحدته لا شخصيا فانه لو اجاز اشتراك الملزومات
المختلفة فی لازم واحد جاز كون اللازم الواحد معلولا لتلك الملزومات
المختلفة فانه لم يجب كون علة اللازم الملزوم لكنه يجوز ان يكون الملزوم
علة له فجواز التعليل للحكم الواحد بالعلل المختلفة معلل بجواز لزوم
الواحد للمختلفات المستلزم يجوز تعليله بها فيتم التقريب **قوله**
والدليل عليه ان المقتضی للقدرة هو الذات ولك نقض هذا الدليل بأجزائه
فی الازل بان نقول ان المقتضی للارادة هو الذات لوجوب استناد صفاته
الی ذاته والمصحح للمرادية هو الامكان لان الوجوب والامتناع يحيلان
المرادية ونسبة الذات الی جميع الممكنات علی السواء فاذا ثبتت ارادته
لبعضها لكلها فيلزم عموم ارادته جميع الممكنات فيلزم وقوعها جميعا
وهو محال لاستلزامه جمع الاضداد ولا انت قائل به **قوله**
ونسبة الذات الی جميع الممكنات علی السواء ولو ضم اليه هذا وهو ان
يقال وكذا نسبة القدرة الی جميع الممكنات سواء لاندفع نقض
هذا الدليل بالارادة كما صورناه فی الحاشية لان نسبة الارادة
الی جميع الممكنات ليست علی السواء فان تعلقها ببعض الممكنات دون بعض
مما يقتضيه ذاتها لا لان الوجوب بالاختيار يحقق الاختيار ولا ينافيه
هذا وانما علی القول بان الارادة بكل من الاضداد جائزة ولا يجب
تعلقها ببعض دون بعض ولا يجب فی تعلقها ببعض الاضداد دون بعض
داع ومع ذلك يلزم المحال من وقوع الممكنات بتخصيص تعلقها به دون

بعض من انسداد باب اثبات الصانع بانه لو اجاز تعلق الارادة ببعض
الممكنات بلا داع كبعض الاضداد مع جواز تعلقها بدله بالضد الآخر
وفيه وقوع احد المتساويين بلا مرجح يجوز وقوع احد طرفي الممكن
مع تساوي نسبته اليهما بلا مرجح فينسد باب اثبات الصانع لان
اقوى الادلة ترجيح القادر المختار احد مقدوريه بلا داع يدعو
اليه فذلك جائز بل واقع كما في طريقي الهارب وقدحي العطشان
ورغيفي الجائع وذهب اليه جمع من العقلاء بخلاف وقوع احد طرفي
الممكن بلا علة خارجة من ذات الممكن فانه ترجح بلا مرجح اي وجود
للممكن بلا موجد ولذلك اتفق العقلاء باسرهم علی امتناعه فلا يندفع
ذلك النقض **قوله** ولم تمسكوا به في اثباته فقد زيفناه
بانه لم لا يجوز ان يكون بخصوصية واحدة في الواحد من جميع الوجوه نسبة
عامة الی الاحاد متعددة بحيث يكون تلك الخصوصية حيثية صدور
لتلك الاحاد معا ولو سلم انه لا بد لكل معلول مخصوص من خصوصية
مخصوصة بذلك المعلول فلا يكون في الواحد من جميع الوجوه الا
خصوصية واحدة فلا نسلم ان الحق الاول من جميع الوجوه فانه تعالی
عندكم ايها الحكماء عبارة عن وجود خاص معروض للوجود المطلق
ففيه جهتان لا يقال الوجود المطلق معقول ثاني فيكون اعتباريا
معدوما في الخارج فلا يكون مبدأ لخصوصية معلول موجود قلنا
لو اريد بالمبدأ الفاعل لا يلزم ان يكون الحيثية التي للمصدر فاعلا
وان اريد به ما يتوقف عليه صدور الاثر فلا نسلم امتناع دخول
المعدوم في علة الموجود **قوله** والجواب ان الدور لا يفيد
العلية سيما لو اتحقق التخلف ولا يخفی عليك حسن تقديم منع

الدور لم يتهنا منع عليته لا من منع عليتنا الشيء تسليم له فلا يكون المنع بعلله موجها **قوله** لا يستتب لكم اى لا يتهيئوا ولا يستقيم **قوله** لو كانت بسيطة لزم الترجيح بلا مرجح وعلى هذا فيعود الاشكال وفيه انه يجوز ان يكون التخصيص من جانب الفاعل والجواب ان الموجب نسبته سواء فالمرجح للحوادث هو الاستعدادات وعلى هذا الاصل ينبغي ان يوجد في اختصاص كل كوكب بجزء من الفلك على تقدير بساطته من مرجح وكذا لا يجوز ان يكون المخصص طبيعة الكواكب المخالفة لساير الكواكب لان نسبة كل جزء من الفلك الى كل كوكب لكونها متماثلة وان كانت الكواكب متخالفة **قوله** وان سلم قبح الفعل بالقياس اليه فغايته عدم الفعل لوجود الصارف عنه اعني العلم بالقبح وذلك لا ينفي المقدرة عليه وفيه ان قدرته هو فرع امكان وجوده اعني الفعل القبيح منه تعالى ولا امكان وجوده له منه تعالى لانه لو وجد منه تعالى فاما مع العلم بقبحه فسفه او مع الجهل به فجهل وكلاهما محالان في شانه تعالى والممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال لذاته وقد لزم فلا امكان نعم يجوز ان يكون قبح الفعل مانعا من صدوره عنا مع قدرتنا عليه لو فعلنا كالمنهيات الشرعية فانها مقدورة لنا ولا يلزم من وقوعها ضا محال بخلاف وقوع القبيح منه تعالى لانه تعالى لا يخلو عن علم بقبحه او جهل به وكلاهما محال في حقه تعالى فهذا قياس للغايب على الشاهد والجواب عنه ان يقال ان اراد بعدم امكان وجود الفعل القبيح منه تعالى انه اذا لوحظ الفعل من حيث هو لا يمكن وجوده منه تعالى فلا نم غايته ان يمتنع بوصف القبح كالحادث فانه ممكن الوجود في الازل من حيث ذاته وان امتنع من حيث وجوده فيه ويلزم ازليته وجود الحادث لو وجد فيه بصفة الحدوث ولا يمنع ذلك امكان وجوده فيه بالنظر الى ذاته وان اراد بعدم امكان وجود الفعل القبيح منه تعالى

اثبات عدم صنعه م بصفته [illegible]

عدم امكانه مع صفة القبح فمسلم لكن لا ينافي ذلك امكان وجود نفس الفعل في انه مع قطع النظر عن صفة القبح كامكان وجود نفس الفعل الحادث منه في الازل وان امتنع مع صفة الحدوث **قوله** الخامسة ابو القاسم ومتابعوه قالوا لا يقدر على مثل فعل العبد لانه اما طاعة مشتملة على مصلحة او معصية مشتملة على مفسدة او سفه خال عنهما وفي شرح المقاصد لان فعل العبد اما عبث او سفه او تواضع بخلاف فعل الرب وفي عبارة المحصل بدل التواضع الطاعة وعبارة المواقف اما طاعة او معصية او سفه وليست على ما ينبغي لان السفه وان ظن انه يجعل شاملا للعبث ومما لا خفاء في شموله المعصية ايضا والجواب منع الحصر لكثير من المصالح الدنيوية فان قيل المشتمل على المصلحة المصححة او الراجحة طاعة وتواضع قلنا ممنوع بل قد يكون فيه اضلال ونفع للغير ولهذا لا يتصف فعل الرب وان اشتمل على المصلحة ولو سلم الحصر فالمقدور في نفسه الحركات والسكنات ويلحقه من الاصال والاعتبارات بحسب قصد العبد ودواعيه وليست من لوازم المحضة فانتفاؤها لا يمنع التماثل **قوله** الفرقة السادسة الجبائية قالوا لا يقدر على عين فعل العبد بدليل الصانع وهو انه لو اراد الله تعالى فعلا من افعال العبد ووقع فيه واراد العبد عدمه منه لزم اما وقوعهما فيجتمع النقيضان وفي شرح المقاصد لانه يلزم وقوعه بكل منهما عند تعلق الارادة فيلزم اجتماع مؤثرين على اثر واحد وقد عرفت امتناعه والجواب منع الملازمة بناء على ان قدرة العبد غير مؤثرة ولو سلم لم لا يجوز ان يكون تعلق القدرة والارادة لاحدهما مانعا للآخر ولو سلم يجوز ان يقع بهما جميعا لا بكل منها ليلزم المحال وعند ابي الحسين البصري منع بطلان اللازم وفيه نظر

قوله اما المتكلمون فلهم مسلكان الاول ان فعله تعالى متقن
اي محكم خال عن وجوه الخلل ومشتمل على حكم ومصالح متكثرة ويرد على هذا
المسلك انه لم لا يجوز ان يوجب الباري موجودا عالما قادرا يستند
اليه تلك الافعال المتقنة المحكمة لا بتا لا بيجاد مثل ذلك الموجود يكون
ايضا فعلا محكما فيكون فعله عالما لانا نقول لا يتم ذلك الا ببيان انه
قادر مختار لان الايجاب بالذات من غير قصد لا يدل على العلم فيرجع طريقه
للاتقان الى طريقة القدرة فالثاني اوكد من الاول كذا في شرح المقاصد
ويمكن الجواب بمنع عدم القصد في الواجب على القول بكونه موجبا فانه
لمنع مشيته الفعل وان كان لازما لا تنفك عنه تعالى فيدل على كون الثاني
عالما بالمشيء من غير حاجة الى اثبات كونه تعالى قادرا بمعنى صحة الفعل
والترك حتى يلزم رجوع طريقة الاتقان الى طريقة القدرة فتذكر ما ذكر
في اول مباحث القدرة من انه تعالى قادر بمعنى ان شاء فعل وان لم يشاء
لم يفعل اتفاقا لكن عند الحكيم مشية الفعل لازمة دائما ومشية
الترك ممتنعة ابدا وعند المتكلم لا يلزم شيء منهما لذاته اصلا فيكون
كل منهما بلا لزوم منه تعالى قوله لان لا شيء من مفردات العالم ومركباته
الا ويشتمل على مصلحة وفيه منع فان ما في العالم اما خير محض او
مشوب بالخير والشر وليس فيه شر محض على ما قاله الحكماء لكن المسلك
للمتكلم قوله المسلك الثاني انه تعالى قادر لما مر وكل قادر
فهو عالم وفيه بحث لان اللازم من هذا الوجه كون القادر عالما بالمقدور
بوجه ما ولا يلزم منه العلم بحقيقة المقدور بتفاصيله الذي هو
اللازم للصانع الحكيم قوله ولو جاز ذلك جاز صدور
الكثير عنه لان حكم الشيء حكم مثله ويمكن ان يمنع كون حكم الشيء

حكم مثله فان اللازم من المماثلة بين الشيئين هو اتحادهما في تمام الماهية
لا في الهوية والتشخص فلم لا يجوز ان تختلف المثلان في احكام مستندة
الى تشخصاتهما وان وجب اشتراكهما فيما يستند الى ما بينهما المشترك
قوله واما من جعل النفع ضدا للعدم فالسؤال ساقط عنه واما
الحكماء فلهم في اثبات علمه تعالى ايضا مسلكان وقد يتمسك في كونه عالما بالادلة
السمعية من الكتاب والسنة والاجماع ويرد عليه ان التصديق بارسال
الرسل وانزال الكتب يتوقف على التصديق بالعلم والقدرة فيدور وربما
يجاب بمنع التوقف فانه اذا ثبت صدق الرسل بالمعجزات تحصل العلم بكل
ما اخبروا به وان لم يخطر بالبال كون المرسل عالما والظاهر ان هذا مكابرة
نعم يتجه ذلك في صفة الكلام على ما صرح به الاعلام فان قيل كيف لا يتوقف
انزال الكتب موقوفا على الكلام والكتب المنزلة كلام الله تعالى قلنا ان اتصف
بانها كلام الله تعالى بمعنى انشاء الله تعالى بمعنى انها ليس من مصنوع البشر
واما انها متكلم بها بكلام نفسي قائم به تعالى فلا بد له عليه المعجزة فلم يتوقف
الشرع على الكلام بمعنى صفته تعالى القائمة به تعالى قوله لكن لم لا يجوز
ان يشترط فيه التغاير قيل فيه منع ما سلم تأمل وليس الحال كما ذكروا ان
ظن لان المنع ليس بمتوجه الى ما سلم بل المنع في الحقيقة عائد الى قوله
وهو حاصل في شانه تعالى لانا لا نسلم حصوله في شانه لجواز اشتراط
التغاير بين الحاصل والمحصل له عنه كما يشترط ذلك في الحواس
قوله واللازم من العلم بالشيء العلم بجميع لوازمه القريبة و
البعيدة وفيه بحث لانا لا نسلم الملازمة لان ذلك انما يلزم من ايجاب
علم العلة علم المعلول العلم بجميع اللوازم القريبة والبعيدة للشيء حال
العلم بذلك الشيء الملزوم كذا اذا كان الملزوم علة للازمة وليس

[illegible]

كذلك مخصوصا على رأي الاصحاب والايلزم في الثلاثة الدور اللهم
الا ان يراد ان علم الملزوم علة لعلم اللازم القريب لكون يحتاج بالنسبة حذف
العلم في الموضعين تأمل **قوله** استلزامه التغير في صفاته الحقيقية
اي ثمرة الصفات التي تكميلها الذات بلا حاجة الى صفات زايدة موجودة
كما هو عندهم **قوله** فهو اعم من القدرة لانها تختص بالممكنات دون الواجبات
والممتنعات وفي ان قوله دون الواجبات والممتنعات الظاهر انه نفي
لتخصيص القدرة بالممكنات وليس يلزم من عدم تخصيص القدرة بالواجب
مثلا عدم شموله اياه وجوابه ان تخصيص القدرة بالواجب والممكنات
يشمل شيئين احدهما انها ثابتة فيها وثانيهما انها منتفية عن غيرها
وقوله دون تاكيد للثاني فلا اشكال **قوله** لا يقال ذلك اي
علمنا بذواتنا جايز لتركبنا في انفسنا بوجه من الوجوه اي لتحقق
التركيب فينا لا يلزم من علمنا بذاتنا تحقق النسبة بيننا وبين ذاتنا
قوله عالما بالمحيطي وهو علم يذكر فيه الدلايل الهيئية كعلم
الاصول للفقه **قوله** ولذا لزم الامكان ثبت المدعي اي امكان
ان يعلم بانه عالم بشيء ثبت المدعي وهو امكان علمه بنفسه على تقدير
علمه بشيء وامكان علمه بنفسه محال كما ان علمه بنفسه محال **قوله** لان
امكان المحال محال اقول فيكون الاستدلال هكذا لو علم شيئا امكنه
ان يعلم بانه عالم وذلك يتضمن علمه بنفسه وعلمه بنفسه محال لاستدعائه
نسبة الشيء الى نفسه الا بين شيئين متغايرين هما طرفاها بالضرورة
قوله وذلك لان العلم بالشيء غير العلم بغيره اي بغير ذلك الشيء
من الاشياء الاخر والا فمن علم شيئا علم جميع الاشياء الخ ويمكن ان يقال
لم لا يجوز ان يكون العلم بغير ذلك الشيء قوله فمن علم شيئا علم جميع الاشياء

بالشيء بعين العلم

لان العلم بوجه قلت ان اردت به ان من علم شيئا يكون علمه ذلك علما لساير الاشياء
بعينها في الواقع وان لم يعلم به بناء على ان العلم مرآة تشاهد بها المعلوم
فجاز ان يكون مرآة لشيء مرآة للاشياء في الواقع ويرى بها شيء مقصود
للناظر لا غيره من الاشياء التي هي مرآة لها ايضا الا يرى ان في علم الشيء
بالوجه يجعل الوجه مرآة له مع كون الوجه وجها لغيره ايضا لكن
المعلوم بذلك الوجه هو الشيء لا غيره والا لم يكف التصور بوجه ما للشيء
المعين المشروع فيه علما لكون ذلك التصور بوجه ما شاملا لغيره ايضا
اللهم الا ان يقال لو كان الامر كما ذكرته لكفى الالتفات المستانف
لشيء آخر بعد العلم بشيء وليس كذلك عند اصحاب التعليم **قوله**
والجواب انه اي ما ذكر من عدم من كثرة العلم كثيرة في الاضافات والتعلقات
كان العلم عند من الفرق صورة مساوية للمعلوم مرتسمة
في العالم او نفس الارتسام فبنى عليه ما بنى وحاصل الجواب بان علمه تع
ليس الا تعلقا بالمعلوم من غير ارتسام صورة في الذات فلا كثرة
الا في التعلقات والاضافات **قوله** والحاصل من هذا الجواب
كون غير المتناهي معلوما له تع تفصيلا لا اجمالا على عكس الجواب الاول
اعرض عنه الحكماء كما انه اي لزوم كون غير المتناهي معلوما تفصيلا
غير معلوم اجمالا لا جهتين الاعراض عن هذا الجواب معا لانه وان
كان يشمل المقصود وهو كون غير المتناهي معلوما تفصيلا له تع
لكنه يلزمه ايضا ما يخل بالمقصود من البحث الثاني وهو عدم علمه
تع بالمفهومات كلها وقد لزم منه كونه غير المتناهي غير معلوم له تع
اجمالا الا ان يقال يكفي في عموم علمه تع للمفهومات ان يعلم غير المتناهي
بوجه وهو التفصيل ولا يلزم ان يعلم بكل وجه ليلزم الاجمال
فالوجه ان يقال يلزمه خلاف الواقع لانه معلوم اجمالا بلا ريب

فلا يرد على الشارح ما قيل من ان نفي الجواب الاول لعدم استلزامه كون غير المتناهي معلوما تفصيلا وهو المتنازع فيه فما الزم من هذا الجواب معلومية غير المتناهي تفصيلا كما هو المدعى لما جهة للاعراض عنه بسبب كونه على عكس الجواب الاول المردود في استلزام المقصود بل بسبب الاعراض هو ان القول بعدم تميز الكل فاسد لان المفروض ان الكل معلوم لان غير المتناهي هو الكل لا كل واحد وكل معلوم متميز فلزم ان الكل متميز تم كلامه ولا يخفى عليك ما في اخر كلامه ايضا لان المفروض ان الكل معلوم تفصيلا لا اجمالا فلا يلزم تميز الكل من حيث هو كل فتفطن

قوله والاول يوجب التغير في ذاته من صفة الى اخرى اي التغير في ثمرة الصفة لا انه يوجب التغير في نفس الصفة فلا يرد علينا انهم لا يقولون بالصفات فالقول بتغير الصفة على مذهبهم مشكل قوله والثاني يوجب الجهل الخ وفيه بحث لانا لا نسلم انه لو بقي العلم بان زيدا في الدار الى الان الذي وقت خروج زيد عنها في الان الثاني المعاقب للان الاول يلزم الجهل وانما يلزم لو علم في ان الخروج عنها كون زيد في الدار في ذلك الان لكن علم خروجه عنها في الان الثاني مع علمه كونه فيها في الان الاول الا ان يقال علمه بكونه في الدار في الان السابق في ذلك علمه بانه خارج عنه في الزمان الثاني هو العلم بانه كان موجودا فتغير العلم بانه موجود فيها الى العلم بانه كان في الدار فحينئذ يتمشى جواب الشارح بان العلم بانه موجود في الحال عين العلم بانه كان موجودا الا انه يمضي الحال صار المعلوم في الحال معلوما في الماضي بلا تبديل العلم قوله فكان علمه بانه وجد عين علمه بانه سيوجد الخ فان قيل العلم بان زيدا معدوم غير العلم بانه موجود بالضرورة فلا يتم الجواب فيه اجيب بان العلم بانه معدوم هو بعينه العلم حال الوجود بانه كان معدوما والعلم بانه موجود هو العلم في حال العدم بانه سيوجد بعينه فلا حاجة بنا الى جعل العلم بانه معدوم عين العلم بانه موجود سلمنا

جميع ذلك لكن العلم بانه كان موجودا غير العلم بانه معدوم في الحال وكذا العلم بانه كان معدوما غير العلم بانه موجود في الحال فلا يتم ذلك الجواب فيهما الا ان يقال لا منافاة بينهما على تقدير تعاقبهما فتأمل قوله وتوضيحه انه تعالى لما لم يكن مكانيا كان نسبته الى جميع الامكنة على سواء فليس فيها بالقياس اليه قريب وبعيد ومتوسط كذلك لما لم يكن هو وصفاته الحقيقية زمانية لم يتصف الزمان مقيسا اليه الخ وكلام الشارح مع كونه ماخوذا من كلام الحكماء مغاير له في ان الزمان داخل في علمه تعالى بحسب اوصافه الثلثة عند الشارح لكن لا يكون العلمين المأخوذين بكل منهما بواحد من الاوصاف الثلثة للزمان متغايرين بل متحدين لاتحاد الموضوع والمحمول فيهما وعند الحكماء لا يكون الزمان داخلا في علمه تعالى بالاوصاف الثلثة بل يكون داخلا بحسب الزمان بدون الاوصاف قوله والموجودات من الازل الى الابد معلومة له لان الموجودات من الازل الى الابد اما ان يكون معلومة له من حيث العدم في بعضها والقسمان الاولان باطلان لان العلم بالشيء من حيث الوجود حال اتصافه بالعدم والعلم به من حيث العدم حال اتصافه بالوجود علم غير مطابق له الا ان يقال ان الحكم بالوجود او العدم في حقه تعالى حتى يكون الحكم في وقت العدم بالوجود فيه او في وقت الوجود بالعدم فيه فكان غير مطابق لكي يبقى ههنا شيء وهو ان ليس في كل الاوقات وجود الموجودات ولا في كل اعدامها حتى يكون علم الله تعالى فيها مستمرا على نهج واحد من غير تغير فيه بل في بعض الازمنة تتصف الموجودات بالوجود اتصافا بحسب نفس الامر وفي بعضها تتصف بالعدم كذلك فالثابت على وجه الاستمرار من علمه تعالى لا يكون علما متعلقا بوجود الموجودات في كل وقت ولا بعدمها في كل وقت بل علما يكون معلومه تارة وجود الموجودات وتارة عدمها فالموجود

تارة مغاير للمعدوم تارة اخرى بالضرورة فلا اقل بحسب تغاير الوجود والعدم
وتغاير الوقتين فان كان العلم بالوجود في وقته وبالعدم في وقته واحدا يلزم
ان يكون الوجود والعدم خارجا عن المعلوم وكذا الوقت والمعلوم ما كان معروضا
للوجود والعدم والوقت وهو الماهية المعروضة لما سواها من العوارض
لا الجزئيات لها والا لما كان الوجود والعدم بل الوقت ايضا داخلا في
المعلوم يلزم ان يكون علمه تع بان زيدا موجود في هذا الوقت عين علمه تع بان زيدا
معدوم في ذلك الوقت مستمرا من الازل الى الابد وهو محال **قوله**
فيكون راجعا الى الوجه الثاني لا وجها على حدة في ان كلا منهما يدل على تغاير العلمين
باختصاص الشرط وان كانا متغايرين باعتبار ان كلا منهما مشروط بشرط
مناف للآخر فاحدهما مشروط بشرط الآخر ليس مشروطا به مع انه غير مشروط
بشرط مناف له كما في الثاني **قوله** فقد رجع الثالث الى الاول والصور
كما هو في الاربعين انه يمكن العلم بانه عالم بانه سيقع مع الجهل بانه عالم بانه
وقع بالعكس وغير المعلوم غير المعلوم فثبت تغاير العلمين اقول
المقصود من هذا الوجه ان كلا من العلمين ينفك عن الآخر وانفكاك الشيء
عن نفسه محال فثبت تغايرهما وهو ظاهر الا انه ضم اليه تغاير المتعلقين
لزيادة الاستظهار ويشهد كما قلنا سهولة تبينه قوله وقد يعتبر
الخ فانه صريح في بيان انفكاك كل منهما عن الآخر فعلى هذا لم يرجع الثالث
الى الاول واما ذكره الشارح ورآه صوابا فيرد عليه انه يدل
على تغاير العالمين بالاعتبار لا بالذات كما هو المراد لان الشيء الواحد
يجوز ان يكون معلوما باعتبار مجهولا باعتبار وبه لا احدهما معلوم
في الجملة والآخر غير معلوم اصلا فيكونان متغايرين بالذات لا باستلزام
اجتماع النقيضين **قوله** ورد عليه بانه يلزم منه ان لا يكون الباري

في الازل عالما باحوال وجود الحوادث اقول من جملة احوال وجود
الحوادث كونها معدومة في الازل وهو تع عالم بعدمها فيه ولو كان العلم
بكون وجودها فيما لا يزال له اوجدت وبين الحالة اذا لا بعد الوجود
بالجملة هو تع يعلم المعلومات في كل زمان على الوجه الذي هي عليه في ذلك
الزمان **قوله** والجواب انه تبدل في الاضافات لا في امور
موجودة لان العلم من قبيل الاضافة او التعلق عندنا ويمكن ان يقال
ان المستدل ان التبدل في العلوم محال فيما نحن فيه ولو كان العلم
اضافة وكان التبدل في تعلقاته الاضافية لا بناء على ان الاضافات لا تتبدل
بل بناء على ان غير المتناهي يكون محصورا بين الحاصرين اعني العاقل
والمعقول فيكون متناهيا هذا محال بالخلف لا باق لا بد من بطلان التبدل
حتى يدفع بانه لا يجري في المعدومات **قوله** لان المتماثلين لابد ان يجب
لاشتراكهما في اللوازم بناء على ان التماثل عندهم يستلزم لكل من المتماثلين
ما للآخر من واجب او ممكن او ممتنع حتى لو قالوا المثلان ما يسد احدهما
مسد الآخر في الاحكام الجائزة والواجبة والممتنعة وقالوا المثلان
هما الموجودان اللذان يشارك كل منهما الآخر فيما يجب له ويمكن
ويمتنع فيلزم تماثلهما قطعا ولا يندفع بما ذكره المص من الجواب قابل
قوله ولاشتراكهما في القدم او الحدوث لا يقال القدم
والحدوث من صفة الوجود والعالمية حال لا يوصف بهما اللزوم الوجود
وعدمه **قوله** قلنا لهم ان يقولوا الخ وليس لهم ان يقولوا
في جوابنا عالميته تع واجبة وعالميتنا جائزة فليس تعلقهما واحدا كما
لو كان تعلق احدهما تعلق الدلالة والآخر تعلق العلم لانا لنا ان نقول
عليهم بان تعلق علمه تع تعلق علم قديم واجب بذاته وتعلق علمنا تعلق

[margin:] الا ان التقسيم فرع بطلان التبدل في العلوم مطلقا الخ بطلانه في علمه تع سر

[margin:] ودعوى ان التماثل لا يلزم او وجب اتيان المثلين بعض الاحكام الجائزة الحكم به بناء على ان احدهما عين الآخر كما اشار اليه الشارح في الواجب والممكن والممتنع سر

حادث فلا تماثل ح ايضا **قوله** فليسا اى مثلان التعلقان من وجه
واحد فلا يكونان متماثلين وتفسيره تعلق العلمين بمعلوم واحد من وجه
واحد يكون تعلقهما اما اجمالا او تفصيلا لا ينافى كون احد التعلقين
تعلقا للذات والآخر تعلق الصفة بعد اتحادهما فى كونهما اجمالا او تفصيلا
اللهم الا ان يعتبر فى تعلق العلمين بشئ من وجه واحد وعدم اختلاف
منشأ التعلقين بوجه ما لكن لا يلزم اتحاد العلمين لا تماثلهما لا
لان اختلاف العلمين بحسب المعلومين فاذا تعلقا بشئ واحد ولم يختلف
التعلقان بوجه ما يكون المعلوم بهما واحدا من جميع الوجوه فلا يكون
العلمان المتعلقان به علمين بل علما واحدا **قوله** والجواب انه لا
يلزم من الاشتراك فى خصوص التعلق وطريقة التماثل الخ فان الظاهر ان
مراد المعترض ان يكون تعلق العلمين بوجه واحد هو ان احد التعلقين ان
كان بحسب الاجمال فالتعلق الآخر كذلك وان كان تفصيلا فكذلك
ولو كان احدهما تصديقا يقينيا او اعتقاديا او ظنيا فالآخر كذلك
وكذا لو كان احدهما تصورا حديا او رسميا تاما او ناقصا فالآخر
كذلك وبالجملة المراد بوحدة وجه التعلق فى تماثل العلمين ان لا يكون
هناك ما يتعدد به نوعية العلم لا هويته فاذا اتحدا بتصورا حديا
او رسميا تاما او ناقصا او تصديقا ظنيا او اعتقاديا او يقينيا
او اجمالا او تفصيلا ولو اريد هنا الذى ذكرناه يلزم من اشتراك العلمين
فى لازم واحد بل من اشتراك كل شيئين فى لازم تماثلهما **قوله**
لان المتماثلان قد يختلف فيهما كما فى الوجود فان وجوده تعالى قديم ووجود
الممكنات حادث مع تماثلهما وسره ان المتماثلين لا يتمانعان بشئ
فربما كان ذلك الشئ مبداء الحكم مختص وهذا بناء على ان الوجود المطلق

طبيعة

طبيعة نوعية للوجودات الخاصة لذلك ح يكون افراد الواجب منها والافراد
الممكنة متماثلة مع تخالفهما بالوجوب والامكان لكن قد ثبت فيما سبق
كونه مشككا بالوجوه الثلثة للتشكيك لكن ذلك عند الحكماء وعند
المتكلمين طبيعة نوعية فيحصل الالزام به فيما بينهم **قوله** ان الله
عنده علم الساعة كيف وانه اى قوله تعالى وفوق كل ذى علم عليم الخ كما ينفى العلم الموجود
ينفى العالمية ايضا لان اللازم ان يكون فوق كل عالم عالم وليس يلزم من اطلاق
العالم عليه تعالى عند المعتزلة اتصافه بعلم موجود بل يكفى فيه ايضا بالعالمية التى
هى من قبيل الاحوال فالنفى فى العلم الموجود يلزمهم بالعالم فقط لانهم
اى الحكماء لم يقولوا بكونه تعالى ذا بالايجاب ولكن لو حمل على الانطباق
فى العلم والقدرة معا ولو كان القدرة التى اثبتوها وخالفناهم فيما اثبتناها غير الذى اثبتناها هم
ولو وافقناهم فيما اثبتوا لكان له وجه فان القدرة بمعنى ان شاء فعل
وان لم يشاء لم يفعل وان وجب مشية الفعل دائما وامتنع مشية
الترك دائما كما هو مذهب الحكماء او لم يجب ولم يمتنع شئ منهما كما هو مذهب
المتكلم يدل على كون الفاعل بها جائزا لا يتصور المشية للفعل
واجبة او جائزة ممن لا حيوة له فالنظر قابل **قوله** وقال
انه تعالى حى الجمهور من اصحابنا ومن المعتزلة انها صفة توجب صحة العلم
والقدرة لا بفعال لا صفة عنه عند المعتزلة خصوصا القائلين منهم بالاحوال وهم
القدماء منهم واما المتأخرون منهم فيقولون ان الصفات عين الذات كالحكماء
فكيف يستدلون مع الاشاعرة النافين للاحوال على الحيوة لانا نقول
ادلة المعتزلة بالحيوة الحية والاشاعرة صفة موجودة قديمة قائمة
بذاته تعالى ومع ذلك هى علة عند مثبتى الحال لها الحية التى هى من قبيل الاحوال
وعندهم غير معللة بها لان الاحوال الواجبة عندهم لا يصح تعليلها

قوله ولما كان لسند الالهيين مناً مبنياً على تماثل الذوات الى قد سبق
ان التماثل الذوات مذهب فرقة المتكلمين القائلين بالحال وبامتياز
نوع عن ساير الذوات بالاحوال الاربعة أعني الحيية والعالمية والقادرية
والواجبية واما نفاة الاحوال كالشيخ الاشعري وابي الحسين
المعتزلي فمذهبهم كون الذوات متخالفة بالماهية ومشتركة في التهوية
الذات العارض للماهيات المتخالفة في نفسها فيجب ان يحمل الجمهور
من اصحابنا على مبنى الاحوال وهم غير الشيخ الاشعري ومتبعيه
وكذا من المعتزلة على مبنى الاحوال يحمل الجمهور منهم وهم غير ابي الحسين
البصري من المعتزلة قوله والا لزم الدور فيه نظر لان معنى
كون العلم تابعا للمعلوم ليس تاخر العلم عن المعلوم في الخارج بل كون
المعلوم اصلا في التطابق فلا دور قوله لا يقال هذا كلام
على السند الا ان يقال بالتساوي قوله وههنا بحث الخ
والجواب عن بحث المحقق الا ان يقال كما ان النسبة بين الطرفين
من حيث انها بينهما الة ومرآة لملاحظتهما يكون مطلوبا
بالاثبات والنفي بان يثبتا وعليها ويكون الادراك المتعلق
بها بهذه الحيثية تصديقا ويكون هذا الاختيار غير مستقل
بالمفهومية لا يمكن ان يخبر عنها او بها بهذا الاعتبار واما اذا اعتبرت
لا من حيث انها الة لملاحظة الطرفين بل اعتبرت من حيث انها مفهوم من المفهومات
يكون بهذا الاعتبار ملحوظا قصدا الا عتيارا بالذات والملاحظة الطرفين تابعا
لهما ملحوظين بها لا انها بها كما في الاول ولا يكون بهذا الاعتبار الثاني مورد
للايجاب والسلب كما ان ادراكها تصديقا بل مفهوما تصوريا كما ان ادراكها
لا تصديق يحكم بها او عليها كذلك الادلة من حيث هي ادلة

بين المريد والمراد مرجح لوقوعه منه ومخصص ببعض المقدورات فهي بهذا
الاعتبار ادلة فلا يحتاج الى مرجح ومخصص اخرى بل لا يمكن ذلك فيها
لان الامور الغير القصدية لا يثبت لها احكام بل لا يشعر احكامها فضلا
عن اثباتها ثم اذا نظر الى نفسها فاحتاجت الى مرجح ومخصص اخرى فهي
بهذا الاعتبار ليست بادلة بل مرادة فكلامنا في الادلة فتأمل
قوله بمعنى صحة الفعل والترك قلنا القدرة بمعنى صحة الفعل
والترك بالقياس الى نفس الذات ثابتة وان لم يثبت بالنسبة الى صفة
ادلة فانه لا بد من الوجوب بالادلة والا يلزم الترجيح بلا مرجح بعد
الادلة ايضا واما الوجوب بالاختيار لا ينافيه وانما ينافي الوجوب
بالذات الاختيار فالمطلق الوجوب عن ذاته قوله فاذا كان
تعلقها باحدهما لذاتها لم يتصور تعلقها بكل منهما نظرا الى ذاتها
فتعلقها باحدهما دون الاخر مع جواز تعلقها به ايضا يحتاج
الى مخصص اخر فيلزم التسلسل في المخصصات وهو محال وانما لم يذكر
هذا القسم لكونه مذكورا في السؤال ولقائل ان يقول يجوز ان يكون
مخصص تعلق الادلة باحدهما مع جواز تعلقها بالاخر بدلا تعلقا
آخر ومخصص الاخر ايضا تعلقا آخر وهلم جرا غايته انه يلزم التسلسل
في التعلقات التي هي امور اعتبارية عقلية لا وجود لها في الخارج وبطلانه
ليس الا فيما ضبطه الوجود اتفاقا الا في غيره وان كان فيه خلاف من
جهة اعتبار قيدا لترتيب والاجتماع في الوجود عند الحكيم ومن جهة
عدم اعتبار شيء منهما عند المتكلم فلا يمتنع التسلسل في التعلقات لانها
امور اعتبارية لا موجودة لا يقال لا نسلم انه لا ينتهي ضبطه الوجود
او لم يضبط وكان اعتباريا ومعنى جواز التسلسل في الامور الاعتبارية

انه لا يتسلسل بل ينقطع بانقطاع اعتبار العقل الا انه لا ينقطع ومع هذا يجوز التسلسل
فانه يصح لانا نقول قد التزم الحكماء ما لا يتناهى فيما ضبطه الوجود له فلم يكن
مجتمعة فيه مع الترتيب كحركات الافلاك او لم يكن مترتبة ولكن مجتمعة
في الوجود كالنفوس الناطقة عند الحكماء وقد التزم المتكلم ما لا يتناهى
في تعلقات علمه تعالى بناء على انها امور اعتبارية لا موجودة حيث ادعوا عموم
علمه تعالى بجميع المعلومات لانه لما اورد عليهم انه يلزم ح علوم غير متناهية
له تعالى بناء على عدم تناهي المعلومات والعلم صفة موجودة عندكم فيدخل
في الوجود ما لا يتناهى ويبطله برهان التطبيق اجابوا بان علمه تعالى واحد لكن
يتعدد تعلقاته بحسب تعدد المعلومات فاللاتناهي انما هو في التعلقات
والاضافات الاعتبارية لا في الصفات والامتناع فيه لعدم جريان التطبيق
فيما لم يدخل تحت الوجود وايضا فانه تعالى يعلم ما لا يتناهى من حيث التفصيل
عندنا وليس هذا الا بحسب تعدد تعلقات علمه تعالى على صلى لا يتناهى
من حيث التفصيل تامل وللقائل ان يقول ان جميع ذلك مسلم لكن يلزم ان
يكون وقوع كل ما يتعلق به الارادة موقوفا على انبعاث تعلقات غير
متناهية منها لصدور الترجيح وح يلزم ان لا يحصل المراد لعدم حصول بلا مرجح م
ما يتوقف عليه من التعلقات الغير المتناهية لا اقول لا يتناهى من الاوقات
والتعلق حادث في زمان متناه ويمكن ان يجاب عنه بان ما ذكرتم انما يتم
في ارادتنا واما ارادة الله تعالى فلا يتم فيها لان تعلق ارادته تعالى لاحد
الضدين في وقت معين مع جواز تعلقها للضد الآخر وفي الوقت الآخر
لمرجح هو تعلق آخر متعلق بالتعلق الاول وهكذا الى ما لا نهاية له لا غاية
الامر انه يتوقف حصول مراده تعالى على انبعاث تعلقات غير متناهية
من ارادته تعالى قبل وقت حدوث المراد قلنا بان التعلقات

عن الكلام الادلة منه

حادث ولا محذور في ان ينبعث من ارادته تعالى تعلقات لا يتناهى في وقت متناه
او ازلا انا لم نقل بحدوث التعلقات ايضا لكن حصول التعلق في الازل
لا ينافي حدوث المتعلق لان التعلق في الازل انما كان لان يحدث على
من الصفة **قوله** ولا شك انها مستندة الى المختار وفيه بحث
لان استناد الادلة لو كانت الى المختار الذي هو ذاته تعالى يلزم
حدوثها لان اثر المختار حادث اتفاقا فكيف يثبت قدمها بهذه المقدمة
وهي غير صادقة مع المدعى الذي هو قدم الادلة والمخلص انه تعالى
يجب بالقياس الى الصفات **قوله** فكانهم اولوا الادلة المعروفة
المكتنفة بالمكون الذي يحدث في المادة وقيل لان المعنى يخصص الجوهر وفيه
انه استدلال بالموجبتين وهو غير منتج لا يجوز ان يقال الموجود انسانا
لان كل واحد منهما جسم او حساس **قوله** والمعدلة قائمة بذواتها
فالارادة بهذا المعنى قائمة بذواتها وقد جوزوا الصالحية في المعتزلة قيام
العلم والقدرة والارادة والسمع والبصر بالميت ويلزمهم ان يكون
الناس مع اتصافهم بهذه الصفات امواتا وان لا يكون الباري تعالى
حيا **قوله** والاظهر ان يقال الخ وانما كان اظهر لكونه اهون لان
ترك المعقول للدين اهون من ترك الدين كيلا يلزم غير المعقول كما هو الظاهر
عند المصنف المتتبع وفيه ان ثبوت الدين بالعقل فلو العقل ما الدين
ترك الدين ايضا بترك العقل **قوله** انا نعلم ونشك الخ ان
اراد العلم بالكنه فممنوع وان اراد بوجه فمسلم ولكن لا يفيد المغايرة
بالذات وهي المطلوب **قوله** لزوم كون الحكماء مريدا وانما يلزم
ذلك لو لم يقيد بما من شانه ذلك واما اذا امتنع شخصا **قوله**
يلزم عرض لا في محل والاولى ان يقال فان ما يقوم بنفسه لا يكون

صفة للانطباق على ان صفات الباري ليست من قبيل الاعراض والجواب
انه انما لا يكون عرضا لقدمها واما على تقدير حدوث الارادة لا مانع من كونها
عرضا والجواب عن الحول ان ما يقوم بذاته تعالى لا يكون عرضا وان كان حادثا
لان العرض حادث قايم بالمتحيز والباري تعالى ليس بمتحيز حتى يكون القايم به
قايما بالمتحيز فيكون عرضا **قوله** وان نسبة ما لا محل له الى جميع الذوات لذ
سواء هذا ممنوع لان ذلك لكنه فاعل للارادة واختصاص الفاعل بالاثر
اولى من اختصاص غيره **قوله** فلا يكون علة للثبوت لان اراد انه ليس
فاعلا للثبوت ثم لكونه لا يجوز ان يدخل في علة الثبوت امر سلبي وان اراد
ما له مدخل فيه فلانه لا يكون سلبيا **قوله** والقرآن وكذا الحديث مملوء به
بحيث لا يمكن انكاره ولا تاويله وفيه بحث لان الحيوة والعلم والقدرة
والارادة مملوءة بها القرآن والحديث بحيث لا يمكن انكاره ولا تاويله
وقد اصطلحوا عليها على خلاف حصرها الا ان يقال هي مما يتوقف عليها الشرع
فلو اثبت بالشرع لدار بخلاف السمع والبصر **قوله** واما
اتصافه تعالى بعدمها انتفاء القابلية فانه ليس نقصا عندنا كيف (اى بعدم السمع والبصر)
وهو اول المسئلة المتنازع فيها بيننا والاتصاف هو لازم الصفة
لو كانت صفة كمال ولم يتصف الباري بها بل بعدمها مع عدم قابليته
اياها وقابلية الكمال هو كمال في الحقيقة يلزم النقصان فيه تعالى الا ان
يقال ممنوع ان النقصان في كل شيء هو فقد كمالاته اللايقة به التي شانه
يجب ذاته الاتصاف بها لا فقد كل كمال في نفسه وان لم يكن كمالا
بالقياس اليه واما القول بان ما نحن فيه كمال بلا اشتباه قلنا بالنسبة
الينا مسلم وبالنسبة اليه تعالى ممنوع واما يكون بالنسبة اليه ايضا
طريقا الى العلم بالمسموعات والمبصرات بدون السمع والبصر هو ممنوع

قوله وقد ابطلناه اقول وهذا الابطال عن جمهور المتكلمين
يدل على مغايرة الادراك للعلم في الشاهد ولا يدل على مغايرته اياه
في الغايب لجواز مغايرة حكم الشاهد الا ان يقال لما ادعى الشيخ ذلك
اى اتحاد الادراك بالعلم في الشاهد والغايب جميعا ومنعه الجمهور
في الشاهد يلزم ان يكون الامر في الغايب ايضا كذلك بناء على عدم القول
بالفصل فان من قال باتحاد الادراك بالعلم قال فيهما ومن منعه منع فيهما
قوله وللمص في هذا الابطال مناقشة قررت هناك وهي قوله
ولذا للشيخ ان يجيب بان ذلك الفرق الوجداني لا يمنع كون ادراك
الحواس علما مخالفا لساير العلوم المستندة الى غير الحواس مخالفة
اما بالنوع او بالهوية وايضا فانما يصح لو سند للخصم اعني جمهور
المتكلمين لو امكن العلم بمتعلق الادراك الحسي بطريق غير الحس
وهو ممنوع لان الحس لا يتعلق الا بالجزئيات من حيث خصوصياتها ولا
سبيل الى ادراكها من هذه الجهة سوى الحس من كلام المص فيما سبق
قوله والجواب ان انتفاء التعلق لا يستلزم انتفاء الصفة
فيه الخ والجواب الاظهر ان يقال لا نم عدم المسموع والمبصر في الازل
فان كلامه تعالى قديم فهو تعالى يتكلم في الازل بالكلام القديم ويسمع اياه
بسمع قديم وانه تعالى قديم مبصر ببصر قديم لذاته تعالى فانه تعالى يرى ذاته
فكما ان كلامه تعالى في الازل مع ذاته كذلك بصره القديم متعلق بذاته
وسمعه القديم متعلق بكلامه تعالى مع ذاته وان لم يوجد اصوات
ومنتهى مخبر عنه في الازل تامل **قوله** المقصد السابع
في انه تعالى متكلم والدليل عليه اجماع الانبياء عم وفيه بحث لان النبي
عند اهل الحق من الاشاعرة وغيرهم من المليين من قال له الله تعالى

ارسلتك الى قوم كذا او الى الناس جميعا وبلغهم عنى فاذا ادعى ذلك واظهر
صدقه فيه بالمعجزة ثبت النبوة ثم يثبت الشرع بعده فثبت كونه متكلما
بالمعجزة قبل الشرع لا بعده وعلى تقدير كون الدليل على كونه متكلما اجماع
الانبياء يكون ثبوت كونه متكلما بعد النبوة لا قبلها بدلالة المعجزة السابقة
عليه **قوله** بل يخلقها الله في غيره كاللوح المحفوظ او جبرئيل او النبي عم
فح يلزم ان يكون كلامه تع عرضا لقيامه بالمتحيز بالذات اعنى النبي عم مع انه
حادث والعرض هو الحادث الحال في المتحيز وقد اطبقوا الا ضعفاء على انه ليست
عراضا الا ان يقال ان كلامه تع ليست صفة له تع عندهم فجاز كونه عرضا
والاتفاق في عدم عرضية صفته تعالى بقي شيء وهو انهم لم يذكروا الكلام تع
في اقسام العرض **قوله** يعبر عنه بالالفاظ ومدلول الالفاظ في الخبر
الصادق عن المتكلم اما خارجي او قايم بنفس المتكلم والاول هو وقوع النسبة
الثابتة بين طرفي الخبر في نفس الامر ولا وقوعها فيه والثاني علم المتكلم
بثبوت النسبة او انتفائها بين طرفي وليس شيء منهما كلاما حقيقيا اتفاقا
فتعين الالفاظ تأمل **قوله** غير العلم لانه قد يخبر الرجل عما لا يعلمه وهذا
الدليل انما يدل على ان الخبر غير العلم في الشاهد ولم يلزم منه ان يكون
في الغايب كذلك لان الله لا يخبر عما لا يعلمه ولا عمن يعلم خلافه او يشك
فيه على ان اللازم منه في الشاهد كون الخبر مطلقا مغايرا للعلم بالمعنى
الاخص غير المتناول للجهل والشك ولا يدل على كون الخبر مطلقا اي
صادقا كان او كاذبا او مشكوكا كان او غيره مغايرا للعلم بالمعنى الاعم
المتناول للجهل والشك فح يجوز ان يكون المعنى القايم بالنفس في الخبر
الصادق المعلوم العلم وفي الصادق المعتقد والمظنون والمشكوك
الاعتقاد والظن والشك وفي الكاذب المعلوم كذبه والمعتقد كذبه

والمظنون كذبه الجهل فلا استحالة في علمه تع غير التام الكامل الخالي عما
يتصف به علم الحادث من كونه جهلا او ظنا او شكا كان الخبر القايم به
عبارة عن علم التام ولما لم يستحيل من اقسام العلم المطلق كان كل قسم
من الخبر المطلق عبارة عن قسم من العلم **قوله** لانه قد يامر الرجل
بما لا يريد كالمختبر لعبده هل يطيعه ام لا فان مقصوده مجرد الاخبار خبار
دون الاتيان بالمأمور به ولهم ان يقولوا كما لا يريد المختبر لعبده اتياع
الفعل المأمور به منه كذلك لا يطلب منه بل غاية مقصوده مجرد
الاختبار لكنه يجهد التلفظ باللفظ الدال على الطلب دونه فلم ينفك
الطلب عن الارادة حتى يدل على مغايرتهما والتحقيق يقع قبل ايصاد
الاعتراض فاذا كان مفصلا بالنسبة اليه لم يخط عليه حذرا عن التكرار
قوله لانه لا طلب فيهما اصلا كما لا ارادة قطعا وايضا هذا الدليل
انما يدل على ان الامر غير الارادة في الشاهد المختبر والمعتذر وغيرهما
مما هو صفة لنا ولا يدل على انه غير الارادة في الغايب فانه تع منزه
عن الامر بما لا يريد اختبارا او اعتذارا وغيرهما من خصايصنا بل كل
المأمور به مراده وكل مراده حسن وكل منهي عنه مكروه وكل
مكروه قبيح فغير المراد مكروه والمكروه قبيح فلا يكون مراده تع الا خبار
ولا للاعتذار ولا لغيرهما مما هو لنا **قوله** اي المعنى النفسي
الذي يغاير العبارات في الخبر والامر وفيه انه لا يلزم منه ان يكون المعنى
النفسي المغاير للعبارات في النهي راجعا الى صفة غير الكلام النفسي
فلا يرجع الكلام النفسي باقسامه الى الارادة الا ان يقال الكلام
النفسي المغاير للعبارات في النهي ارادة فعل يصير سببا لاعتقاد
المخاطب كراهة المتكلم عما نهى عنه فيرجع الكلام في النهي الى الكراهة

من غير ان يكون صفة مغايرة لها **قوله** هو ارادة فعل المريد بالفعل
اتيان صيغة الخبر في الخبر واتيان صيغة الامر في الامر **قوله**
يصير سببا اي شانه ان يصير سببا ولا يلزم كذلك بالفعل ولا يلزم ايضا
ان يكون كذلك بالنسبة الى كل مخاطب **قوله** لاعتقاد المخاطب اراد
بالاعتقاد المشهور المتناول بالظن ايضا ايضا فلا يخرج ما يكون سببا للظن
المخاطب **قوله** ولو سلم لم ينفعوا فيه مسوقية اشارة لايلزم من القول
بثبوت صفة له تعالى القول بقدمه وان لم يجز قيام الحوادث بذاته تعالى
فانهم قالوا بثبوت صفة الارادة له تعالى وبحدوثها وبكونها قائمة
بذاتها لا بذاته تعالى الا ان يقال الكلام ههنا في الكلام بمعنى النفسي القائم
بالنفس اي بنفس المتكلم فمن اعترف بثبوت هذا المعنى يلزمه القول
بقدمه عنده لا يجوز قيام الحوادث بذاته تعالى كالمعتزلة والاشاعرة
والحنابلة بخلاف الكرامية **قوله** بحيث يمكن حمله على حدوث
الالفاظ لا يكون لهم فيه حجة علينا لانا نعترف بحدوث الالفاظ
وندعي قدم ما يدل عليه بالالفاظ من المعنى النفسي القائم بنفس المتكلم
المغاير للعلم والارادة والكراهة **قوله** ولا سبيل لهم والصواب
بدل قوله ولا سبيل لهم ولم يبرهنوا عليه لان ما ذكره المص سبيل لهم
اليه ولكن لم يسلكوه **قوله** ويجب عنها تكميلا للصناعة
الكلامية وتثبيتا للطلاب الحق عن مزالق الاوهام الخ وفيه نظر انه
كما ان قدم السمع والبصر لا يقتضي وجود المسموع والمبصر في الازل
بل المقتضي وجودهما تعلق كل منهما بالفعل بكل من المسموع والمبصر
كذلك قدم الكلام لا يقتضي قدم المامور والسامع فان المقتضي لكل
منهما تعلق الكلام بالفعل بالسامع والمامور لا نفس الكلام فافهم

١

قوله اما المعقول فوجهان الاول الامر والخبر في الازل ولا مامور
ولا سامع فيه سفه فكيف يتصور لله سبحانه ويمكن الجواب عنه بان الامر
والخبر للكلام نعم اوصاف ثابتة له بالنسبة الينا لا بالنسبة اليه تعالى
والى الازل فان حال عنهما بالنسبة الثانية ولم يثبتا له بالنسبة الاولى
فافهم **قوله** والجواب عن الاول هذا الجواب يتاتى على القول بكون
الكلام في الازل واحدا لا على القول بكونه في الازل خمسة **قوله**
لان وجود الطلب بدون من يطلب منه شيء محال قيل يلزم من ذلك ان لا يكون
النبي عم امرا لنا المعدوم وجودنا في زمنه عم اجيب بان خطابات
من قبلنا خطاب لنا لمشاركتنا اياهم في التكليف **قوله** قلنا
تعلق الكلام ببعض دون آخر كتعلق الارادة لذاتها ببعض لم يصح
تعلقها به دون بعض فلا تدل على المرجح وفيما اشير عليه ايضا ما اورده
الشيخ المحقق في الارادة من البحث فتذكر ويرد ههنا ايضا بانه لم لا
يجوز تخصيص الارادة تعلق الكلام ايضا فانها صفة شانها ترجيح
ما شاء متى شاء سواء كان المتخصص بها تعلق القدرة او تعلق الكلام
ببعض المقدور دون البعض او ببعض الافعال دون البعض فلا حاجة
الى صفة اخرى ولا الى جعل الكلام كالارادة مخصصا والجواب انه
لا معنى لتخصيص تعلق الكلام بالارادة كتخصيص تعلق القدرة بها
لان الخبر والامر في الازل وتعلق الارادة حادثة **قوله** لان
التأخر عن الشيء يوجب الحدوث لا يقال لا نم ايجاب تاخر شيء عن شيء
حدوث الشيء الاول الجواز كونه متاخرا عنه بالذات لا بالزمان لا
لا يقولون بالتقدم والتاخر بالذات الا بين اجزاء الزمان فاذا
قالوا تقدم شيء او تاخر يحمل على الزمان عند المتكلم لكن يكون الشيء

نم

المراد لا ينافيه غرادلة ثم نالما للايجاب مع الادلة الاعلى قول من يقول
العلة في آن والمعلول في آن يعاقبه **قوله** واما التقدم على الكائن
الحادث بمدة يسيرة فظاهر الحق وفيه انه يكفي في كون الشيء كونه مسبوقا
بزمان ما يسير فالسابق عليه يجوز ان لا يقع في ذلك اليسير من الزمان
بل في طرف منه واليسير او لجزء من الزمان فلا يكون السابق على المسبوق
حادثا له لان الآن قبل او لجزء من الزمان الا ان يقال ان الفاء للترتيب
الزماني بين الشيئين فيلزم كون كل منهما في زمان وسبوقا به **قوله**
الثالث قوله تعالى واذ قال ربك للملائكة ولفظ ظرف زمان ماض فقد سبق
ان صفاته تعالى ليس زمانيا فلا يوصف بما وصف به الزمان من الماضي والمستقبل
والحال عند الحكماء وعند المتكلمين وان كان صفاته تعالى بمعنى مقارنة
الزمان زمانيا مقارنا به لكنها لا يتصف باوصاف الزمان لعدم التعدد
في صفاته بحسب تعدد الازمنة فان ما ثبت من صفاته في الماضي والحال
والاستقبال واحد لا تعدد فيه بحسب من الاوصاف **قوله**
فيكون قوله الواقع في هذا الطرف مختصا بزمان معين بمعنى انتفائه في
غير ذلك الزمان اي ما بعد الماضي من الحال والاستقبال ولو كان قديما
لم يزل بعدما كان لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه فلا يرد عليه ان البقاء
في الازل بلا سبق عدم لا ينافيه البقاء في الزمان الماضي يجوز ثبوته
بلا سبق عدم عليه **قوله** على صفاته القديمة بذاته تعالى وفيه
ان هذا الدليل كما ينافي كون القران صفة قائمة بذاته كذلك ينافي كونه
عبارة عن المركب من الاصوات والحروف فانه عرض ولا انتقال لا انه
يقال ان انتقال الحروف والاصوات انتقال لها بخلاف الصفة
القائمة بذاته تعالى فانه لا يتصور الانتقال لها ولا لمحلها الا انتقال

انتقال المتعلقها بانتقال المحل معتبرها انتقال لها وفيه تكلف بارد او انتقال المحل معتبر
عما نزل عليها انتقال لها بواسطتين احدهما اللفظ الدال على المعنى النفسي
والثاني المحل المعتبر عند الحامل اياه وهو العباد بتبين واحد **قوله**
والجواب عن الوجوه العشرة انها تدل على حدوث اللفظ الخ وقد اعترض
عليه بان في القران منسوخ الحكم كمنسوخ التلاوة والحكم من قبيل المعنى
المعبر عنه بالالفاظ فيكون الكلام بمعنى النفسي القائم بنفس المتكلم
المعبر عنه بالالفاظ حادثا فيما يكون النسخ في المعنى والجواب عنه ان ما عبر عنه
بالقضية الملفوظة من المعقولة ليس هو الكلام النفسي بل ذلك المعقول
متعلقه ولا كلام في اختصاص التعلق بالزمان **قوله** فجاز ان لا يوجد
جنسها اي جنس الانواع الخمسة التي هي انواع اعتبارية لذلك الجنس
لا يقال لا يتصور وجود الجنس بدون انواع منه سواء كان نوعه حقيقيا
او اعتباريا غايته انه لما كان نوعيتها النوع اعتباريا يكون جنسية
الجنس بالنسبة اليه اعتباريا لانا انما جوزنا وجود جنس الكلام بدون
هذه الخمسة التي هي انواع اعتبارية له لا وجوده بدون نوع منه فجاز
ان يكون له نوع حقيقي يوجد في ضمنه وان لم يكن ذلك النوع احد الخمسة
قوله فاصحابنا المنكرون للقبح العقلي كيف يتمسكون
في دفع الكذب عن الكلام اللفظي بلزوم النقص في افعاله تعالى وفيه انه
لو كان كلامه القديم خاليا عن الصدق والكذب في الازل لخلوه عن الامر
والنهي والخبر والاستفهام والنداء فيه فصار متصفا باحدهما بحسب
التعلق كما يتصف بها بحسب التعلق يكونان من قبيل تعلق الكلام لا نفس
الكلام فلا يكون صفة موجودة لا قديمة ولا حادثة وحدوث تعلقات
صفاته وتجددها جائز بلا محذور **قوله** والثاني انه لو اتصف

ادعوا المشتبه بتمسك بلزوم القبح العقلي ان النقص في الفعل بعد القبح العقلي بعينه فلزمهم ترك ما بنوا عليه

بالكذب لكان كذبه قديما الح وفيه منع لان ما فى مفهومه عدم لا يكون موجودا
والكذب عدم مطابقة نسبة الخبر الواقع فلا يكون موجودا فكيف يكون
قديما او حادثا والقديم موجود لا اول لوجوده والحادث موجود لوجوده اول
قوله والاجاز زوال ذلك الكذب وهو محال لان ما ثبت قدمه امتنع
عدمه منع المقدمة ولان سلموها لكن لم يثبت قوله مع
ان الامر عندنا هو بيان صدقها لان الصدق فى الحقيقة صفة للكلام
والخبر بمعنى المخبر به لا بمعنى الاخبار والاتيان بالجملة الخبرية على الوجه الذى
هى عليه قوله والثالث وعليه الاعتماد لصحته ودلالته على الصدق
فى النفسى واللفظى معاجز النبى عم الح وفيه ان دلالة هذا الدليل على انا
الواقع فى كل كلامه صدق لم يقع فى شئ منه كذب ولا يدخل فى الوقوع ونعد
واما امتناع ذلك كما هو المدعى فلم يدل منه الدليل عليه كما لا يخفى
قوله وان سلم لم يبعد ايضا لان انتفاء الملزوم لا يستلزم
انتفاء لازمه ان اراد ان انتفاء الملزوم المعين لا يستلزم انتفاء
لازمه فمسلم لكن الكلام فى انتفاء ما صدق عليه الدليل مطلقا وانتفائه
يوجب انتفاء المدلول لامتناع المدلول بدون الدليل بالكلية فاذا
اريد بانتفاء الملزوم انتفاء كل ملزوم للازم يلزم منه انتفاء اللازم
فان قلت ان اريد ان بانتفاء كل ملزوم وكل دليل يلزم انتفاء اللازم
والمدلول قلنا ان اريد بانتفاء اللازم والمدلول انتفاؤه فى نفس
الامر فممنوع لجواز وجود الواجب فى الواقع وان لم يوجد ممكن اصلا
وان اريد بانتفائهما انتفاء العلم بهما فمسلم لكن الكلام فى الانتفاء
بحسب الواقع ونفس الامر لا فى الذهن قوله ومنهم من زاد
على ذلك ويتوهم ان منع الزيادة زيادة فى الكيف لا فى الكم كما فى زيادة

الايمان وليس كما توهم بل منع زيادة فى الكم لان فيه منع ما سبق غيره
اما وجوه ما سبق فيه فلان ما سبق ليس الا لو كان له دليل لعرفناه
فاذا لم نعرف لم يكن له وهو معنى قولنا ما لا دليل عليه يجب نفيه وهذا
معنى قوله فلو كان له صفة غيرها لعرفناها فان معناه ان لم نعرف
له صفة غيرها لم يكن له صفة غيرها فهو معنى قولهم ما ليس عندنا
ليس فى الواقع وهو معنى قوله ما لا دليل عليه يجب نفيه واما زيادته
على ما سبق فظاهر قوله والجواب منع التكليف بكمال المعرفة
انه هو اى التكليف بقدر وسعنا لا يقال انه ان كان التكليف
بقدر وسعنا وفى وسعنا العلم بالسمع والبصر والكلام ولا يتوقف
تصديق النبى عم عليها بل على العلم والقدرة والارادة والحيوة فيلزمنا
ان يكون مكلفين بهذه الصفات ايضا مما لا يتوقف عليها تصديق
النبى عم لكونها فى وسعنا فلا يختص تكليفنا بما يتوقف عليه تصديق
النبى عم لانا نقول ليس فى وسعنا الا ما يتوقف عليه تصديق النبى عم
من علمه وقدرته وارادته وحيوته لا ما لا يتوقف عليه كباقى الصفات
لتوقفها على تعليم الشارع ودلالة الشرع الذى ليس بمقدورنا
وما يتوقف على غير المقدور غير مقدور ولذلك قالوا التى هى
غير مقدورة لنا لتوقفها على امر لا مدخل لقدرتنا فيها
فنحن مكلفون بان نعرف من صفاته ما يتوقف تصديق النبى عم على
العلم به لا بمعرفة صفات اخرى نحو لا يجب علينا معرفة غير العلم
والقدرة والحيوة والارادة من السمع والبصر والكلام فلا يلزمنا
معرفتها قوله لكن لا يلزم من التكليف به حصوله من جميع
المكلفين لو كنا مكلفين بكمال المعرفة لكنا معذبين بعدم الكمال

ﺻ ... والعلم والقدرة والارادة والحيوة

[illegible]

في الموقف بمقتضى وعيده على ترك المكلف به لكن لا تعذيب لمن عرف الله
بما يتوقف عليه تصديقا للنبي عم وصدقه وامتثل عامر به ونهى عنه على
مقتضى وعده في كلامه وفي لسان رسوله وان لم نعرف ذلك على ذلك
قوله ضرورة ان الحدوث لا بد ان يكون حادثا اذ لو قدم الحدوث
لقدم الحادث لان قدم الصفة يوجب قدم الموصوف بها والا
يلزم وجود الصفة بدون الموصوف بها وقدم الحادث محال والا
اجتمع النقيضان في الازل اعني الوجود فيه لكونه قديما والعدم فيه
لكونه حادثا او مسبوقية بالعدم لكونه حادثا وعدم مسبوقيته
به لقدمه **قوله** وقالوا البقاء هو نفس الوجود الخ اي بقاء
الباقي استمرار وجوده في الزمان بين واما بقاء الوجود فهو كونه
في زمانين **قوله** لانه لو لم يكن البقاء باقيا لم يكن الوجود باقيا
لانه انه لو لم يكن البقاء باقيا لم يكن الوجود باقيا قوله لان بقاءه
بالبقاء والمعرض فان قلنا المفروض ليس زوال البقاء نفسه بل
زوال وجوده ولا يلزم من عدمية البقاء عدم اتصاف الوجود به
الآن هذا التصوير اعتراف بعدمية البقاء وهو المطلوب **قوله**
والجواب ان بقاء نفس البقاء كما قيل في وجود الوجود ووجوب الوجوب
وامكان الامكان ويرد على هذا الجواب ان ما تكرر نوعه يجب كونه
اعتباريا لا ادراكه بوجوب كون ما تكرر نوعه اعتباريا في الجملة ولو
انتهاء لا ابتداء فهذا يكون ردا لمن يدعي كون ما تكرر نوعه وجوديا
مطلقا لا انه دليله لانه لا يلزم من وجوده طبيعته وجود جميع افراده
قوله الثاني لو احتاج البقاء الى الذات لزم الدور
لاحتياج الذات الى البقاء في الوجود في الزمان الثاني والجواب

ان احتياج الذات الى البقاء في الوجود في الزمان الثاني ليس احتياجا في اصل
الوجود بل في وصفه اعني البقاء واحتياج البقاء الى الذات في اصل وجوده
فلا دور ويجوز ذلك بل الوقوع ايضا فان الهيولى تحتاج الى الصورة
في البقاء والصورة تحتاج اليها في الحدوث **قوله** لان الذات تحتاج
الى البقاء ايضا فان وجوده في الزمان الثاني معلل به كما علم ان وجود الذات
الحاصل له في الزمان الثاني بسبب البقاء اما الوجود الاول بعينه او غيره
فان كان الاول فاما ان يتخلل العدم فيلزم اعادة المعدوم بعينه
ويلزم ان يكون في اصل الوجود موقوفا على البقاء او لم يتخلل العدم فيلزم
تحصيل الحاصل وان كان غير الوجود الاول لا يلزم الدور لان الذات
بحسب الوجود الاول مقدم على البقاء وبحسب الوجود الثاني الحاصل
في الزمان الثاني بالبقاء متأخر عن البقاء **قوله** والا يدان لم
يحتج البقاء الى الذات لكانت الذات محتاجا اليها وانت خبير بانه
بانه لا يلزم من عدم احتياج بقاء الذات على الذات احتياج الذات
الى البقاء فانه لا يلزم من عدم احتياج الصفة الى الموصوف احتياج
الموصوف اليها اذ لا يلزم الاحتياج بين كل شيئين ولو من جانب واحد
فالوجه ان يقال وان لم يحتج البقاء الذات فرضا وهو مستغن عن غير
الذات في الواقع فيلزم كونه واجب الوجود لانه موجود مستغن
في وجوده عما عداه مطلقا وهو معنى الواجب **قوله** وكان هو
مستغنيا عن الذات مع استغنائه عن غيره ايضا لان المعنى اذا لم
يحتج الى ذات يقوم به لم يحتج الى غيره ايضا لان احتياج المعنى الى ما يقوم
به لازم لماهيته فاذا انتفى عنه ما يلزم ماهيته فاولى ان ينتفي عنه غيره هذا
ولكن هذا لا يصلح ردا للمعتزلة القائلين بكون البقاء صفة وجودية

لان عندهم الارادة والكراهة صفتان حادثتان قائمتان بذاتهما لا بالذات
فتصدق عليهما انهما غير محتاجتين الى الذات مع ان الذات تحتاج اليهما
في كونه مريدا او كارها والحاصل ان المعتزلة لا يسلمون ان المعنى والمستغنى
عن ذلك يقوم به انه يستغنى عن غيره مطلقا كالارادة فانه يستغنى
عن الذات ولا يستغنى عن الحيز فتأمل **قوله** تنبيه اثبات البقاء
قد يشعر بان الوجود في الزمان الثاني امر زائد على الذات اعلم ان الزيادة
على الذات لا يكفي فيما هو المدعى للمثبتين لان مدعاهم ان البقاء صفة زائدة
على الوجود اللهم الا ان يراد بالذات الثابتة مع اعتبار الوجود
كالحقيقة او بنى الكلام على مذهب الشيخ من ان الوجود عين الذات
في الواجب والممكن فيكون الزائد على الذات زائدا على الوجود وبالعكس
قوله لان الاستمرار لو لم يكن باقيا لم يكن الوجود مستمرا
معنى بقاء الاستمرار تحققه فعدم بقائه عدم تحققه فاذا لم يكن
الاستمرار باقيا لم يكن الوجود مستمرا فهذا **قوله** لان البقاء
لو كان امرا العلل بين الوجود في الزمان الثاني لاستلزم ان يكون له بقاء
آخر لانه لو لم يكن باقيا بعد الوجود لا يلزم عدم استمرار الوجود
اي الوجود في زمانين لان الوجود في الزمان الاول حصل بعلة الوجود
وفي الزمان الثاني حصل بالمعنى الذي هو البقاء فاذا زال سبب الوجود
في الزمان الثاني بعد الوجود لم يلزم منه الا انتفاء الوجود في الزمان
الثالث او ما فوقه ولا يضر ذلك في كون الوجود باقيا حاصلا في الزمانين
بخلاف ما اذا كان البقاء عبارة عن استمرار الوجود فانه لو فرض
عدم بقائه يكون الاستمرار زائدا فلم يكن الوجود مستمرا فتأمل
تنقيح لان استمرار الوجود عبارة عن الوجود في الزمانين معا

قوله لولا انه من استمرار الوجود وكونه زائدا على الذات
احتياج الذات في وجوده الى البقاء اذ لا شك في احتياج الذات
من حيث وجوده في الزمان الثاني الى بقاء الوجود في زمانين لانه كل
موصوف من حيث انه موصوف بصفة يحتاج الى تلك الصفة فالذات
من حيث كونه مستمر الوجود يحتاج الى استمرار الوجود فلو احتاج
البقاء بمعنى استمرار الوجود الى الذات لزم الدور الا ان يقال
احتياج الذات الى البقاء بمعنى استمرار الوجود في كونه مستمر
الوجود لا في كونه موجودا باصل الوجود واحتياج البقاء بمعنى استمرار
الوجود الى الذات في اصل الوجود فلا دور لان تقدم الذات على البقاء
بحسب اصل الوجود الاول وتاخره عنه بحسب الوجود الثاني اعني الوجود
في الزمان الثاني فتقدم الذات على البقاء في الحدوث وتاخره عنه في البقاء
كتقدم العقل المستفاد على العقل بالفعل في الحدوث وتاخره عنه
في البقاء فافهم واعرف **قوله** والجسم لا يوصف بهذا التقدم في
اول زمان حدوثه بل بعده فقد تجدد التقدم من انه لا يلزم من تجدد
الصفة وجودها بجواز اتصاف الموجود بالعدميات وايضا لو لزم
ذلك للزم من الحدوث الزائل بعدما كان الوجود فيه ولزم التسلسل
فيه **قوله** فكذا القدم الذي هو التقدم بلا نهاية وفيه
ان القدم الذي هو التقدم بلا نهاية لم يتجدد اصلا فيكون مخالفا
للقدم المجرد الاخر فلا يلزم من زيادة احدهما على الذات زيادة الاخر
وان الحدوث ماهيته لا يلزم ايضا من حدوث احدهما حدوث الاخر
بجواز اختلاف افراده ماهية واحدة قدما وحدوثا كافراد الوجود
عند المتكلمين فانها متساوية في الماهية مع كون وجود الواجب

قديما ووجوه عن الواجب حادثا **قوله** وحمل ما مر على الوجهين في الكتب
السابقين ويمكن تصوير الوجهين في القدم على قياس تصويرهما في البقاء
اما الاول فبان يقال لو كان القدم زايدا على الذات لكان له قدم فلو
حدث القدم يحدث الذات القديم لان ذلك ن عدم اتصاف الذات
بالقدم على تقدير حدوثه لابد ان يتصف بالحدوث لان الموصوف
لابد ان يتصف باحدهما في كل زمان ومثل هذا التغيير لا يندرج في امثاله
ولم يغيره وقلنا لان الذات انما يكون قديما بالقدم فاذا احدث القديم
لم يكن الذات قديما عليه لان القديم يحتاج الى وصف القدم نفسه
لا الى كون القدم قديما لا حادثا حتى يلزم على تقدير حدوث القدم حدوث
القديم وهذا به وان كان صوابا لكنهم يبنون الكلام في اكثر المواضع
على الوجه المردود كما ينبه على ذلك في دعوى كون القدم عدميا بانه
لو وجد القدم يلزم التسلسل لو حدث القدم يحدث القديم لانا انما
هو قديم بالقدم فاذا كان القدم حادثا كان القديم حادثا وكذا
قالوا في عدمية الحدوث بانه لو وجد لتسلسل الحدوث فلو قدم الحدوث
لقدم الحادث واما تصوير الثاني فبان يقال لو كان القدم زايدا
على الذات واحتاج اليه يلزم الدور لاحتياج الذات الى القدم ايضا
في كونه قديما ولو لم يحتج اليه مع استغنائه عن غيره كان القدم هو
الواجب لا الذات فان قلت بان احتياج القديم الى القدم في وصف
القدم لا في وجوده واحتياج القدم اليه في وجوده يكون صوابا لكن مثل
هذا لا يمنع عن الحمل المذكور لان المقصود ليس الالزام بعينه **قوله** وفيه م
الا ان ادلة بداى بالقدم انه لا اول له فلبيان ان السلب في المفهوم والصفة
ما صدق عليه هذا المفهوم ولا سلب فيه لكن يقال ان ما صدق هذا المفهوم

اى الفرد الذى هذا المفهوم نوع له لا ينافى ان يكون سلبيا وهو المقصود
قوله قلت ان الصفات السلبية لا يعلل الا ان ادلة بداى انها لا تعلل
بايجاد له لا وجود لها فمسلم لكن لو اريد التعليل في الاتصاف بها فلانم
لانه يعلل اتصاف الشيء بالسلبيات كما يعلل اتصافه بالثبوتية الا ان علة
الاتصاف بالسلبية لا يجب ان يكون ثبوتية كما يكون علة الثبوتية ثبوتية
ومقصود ابن سعيد كونه ثبوتيا وليس بلازم **قوله** لان المقصود
من الاوضاع تفهيم المعاني هذا ابنا على قول من لا يقف على الا الله بل يؤول
المتشابهات واما على قول من يقف على الا الله فليس المقصود من الاوضاع
سحنين منحصرا في تفهيم المعاني بل يكون المقصود بها تارة ذلك وتارة ابتلاء الرا
في العلم بكبح عنان اذهانهم عن ان يخوضوا في المتشابهات بالتأويل
ويسلموا معرفتها الى الله تعالى قائلين آمنا به **قوله** وقال الاكثر
انهما مجازان عن القدرة فانه شايع وطلقت بيدي اى بقدرة كاملة
ولم ير بقدرتين وتخصيص خلق آدم بذلك مع ان الكل مخلوق
بقدرته تعالى وتشريف وتكريم له ولا يبعد ان يقال ان خلق آدم لما
كان من غير اب وام ومن غير سبق مجانس له عليه ولو بتسبب صوري
كان لسناه الحقيقة وكمالها ظاهرا فيه لا كظهورها في غيره
قوله وقالت المعتزلة اى قدماء المعتزلة فان المتاخرين منهم لا
يثبتون الاصول ويقولون بنفي الصفات موجودة كانت او احوالا
قوله فقال بعضهم مجاز عن النعمة وهو في غاية الضعف لانه لا يلائم
نسبة الخلق الى اليد ويمكن ان يراد خلقت ملتبسا بيدى اى بنعمتى
وانما اضاف النعمة اليه بناء على انها نعمة الجنة التي لا تتصور بسبب منها
بافعال غيره تعالى ويمكن ان يراد بالخلق الابقاء لا الاحداث وفي تلك النعمة

وفيه ان عدم الملايمة لا يكفي لبيان الغاية الضعف

بلادية قوله وقيل صفة زايدة وهذا تكرار لما تقدم من مذهب الشيخ
والسلف لو كان اشارة الى ما يقوله المجسمة لا يكون تكرارا قوله لان
القدرة اثرها الصحة وفيه انه ان اراد بالصحة صحة المقدور فليس
صحة المقدور اثرا للقدرة بل يعلل القدرة بها لانه يقال هو قادر عليه
لصحته وان اراد به صحة الايجاد وما اشار من معنى كون القادر قادرا
وهي نفس القدرة لان القادر الذي يصح منه ايجاد العالم وتركه ولا
يلزمه شيء منهما لذاته بحيث يمتنع عليه غيره اللهم الا ان يقال ان القدرة
لما قام بشيء يكون بها قادرا اي تفيد القدرة لمن قامت به قادرية بمعنى
ان يصح ايجاد الممكن وتركه من غير لزوم بشيء منهما منه ولا وجوبه عليه
واعلم ان اثر القدرة ليس صحة وجود المقدور الممكن في نفسه لانها
للممكن لذاته بل اثر القدرة صحة وجود المقدور الممكن ممن قامت به
اي الصحة المضافة الى الفاعل وهو غير صحة المفعول في نفسه الا ان
صحة وجود المقدور من الفاعل القادر مشروطة بصحة وجوده في نفسه
فان ما لا يصح وجوده في نفسه لا يصح وجوده من غيره فالصحة المضافة
الى الفاعل اثر للقدرة وهي غير معللة بذات الممكن واثر للقدرة
لان مقدورية الممكن بالنسبة الى شخص نوع بكونه بحيث يصح منه ايجاده
ولكن كان صحة المقدورية المضافة والايجاد المضاف مشروطا بامكانه
في نفسه قوله وكذا اذا علمنا شيئا علما تاما جليا ثم رأيناه الخ
وفي كون المرئي معلوما بوجه آخر غير الاحساس منع ذكره المص فيما سبق
قوله والا في الثانية زيادة ليست في الاولى وفيه انه لم لا يجوز ان
يكون الحاصل بالاحساس علما مغايرا لسائر العلوم الحاصلة بغيره
مغايرة بالنوع او بالهوية فلا يكون الابصار صفة زائدة على العلم

قوله قالت الفلاسفة هي اي تلك المغايرة والزيادة عائدة الى
تاثير الحدقة لا الى زيادة الانكشاف وحاصل ما ذكروه ان الزيادة على
العلم في الاحساس عين تاثير الحدقة فلا يكون الابصار امرا زائدا على العلم
بل يكون نوعا منه قوله واما عود تلك الزيادة التي هي الابصار اليه
وفيه ان الحكماء بصدد منع كون الابصار مغايرا للعلم لجواز كون الزايد
في الاحساس على العلم عائدا الى تاثير الحدقة لا الى زيادة معنى الانكشاف
الذي هو العلم فلا يلزمهم القطع في كون الزايد عائدا الى تاثير الحدقة
بل لا بد للمستدل على كونه مغايرا للعلم ان يثبت كون الزايد غير تاثير
الحدقة قوله فانه عبث اي الطلب عبث لان المحال لا يحصل فلو
كان مطلوبا بالحصول واما اذا اريد بصورة الطلب للمحال الغرض عن حصوله
عبث فيه اذا ترتب ذلك الغرض عليه قوله وان جهله فالجاهل
بما لا يجوز على الله تعالى واعلم ان جواز الرؤية ولا امتناعها ليس من اصول
العقايد ولا يلزم الاشاعرة عدم اعتقاد ما هو واجب الاعتقاد من امتناع
رؤيته تعالى او عدم اعتقاد المعتزلة ما هو واجب الاعتقاد من جواز رؤيته
تعالى قوله والصواب ان يقال الخ وانما قال والصواب لان كلام
المص صريح في ان الى صلة ارى وليس كذلك بل صلة انظر ولكن القايل
ان يقول بعد حمله الشارح صوابا لان استعمال النظر بمعنى العلم
موصولا بالى انما يكون مستبعدا اذا لم يضمن فيه ما يصح تعلقه
فانه يجوز ان يضمن معنى الصعود فكانه قال رب اعلمني علمك الضروري
مصعدا الى غير مرتبة العلم بالمحدثات الذاتية السفلية الحاصل بذلك
العقدة العلمية فافهم وانصف من نفسك فان التضمينات غير نادرة
في كلام الله المعجز فضلا عن غيره قوله ولكن تستعمل بمعنى العلم

الا ان استعماله فيه موصولا بالى مستبعد مخالف للظاهر قطعا ومخالفة
الظاهر لا يجوز الا الدليل وانت خبير بان مخالفة المذهب الثالث بالعقل
والنقل عند الخصم يقتضى تأويله بما لا تخالف به مذهبه فالدليل على التأويل
له لئلا الخصم على المذهب المسلوك عندهم وهذا كما يؤول الاشاعرة ما يخالف
مذهبهم الثابت بدليل ويكون دليل التأويل دليل المذهب فان الى الاشاعرة
الا ان يؤولوا ما يخالف مذهبهم دون غيرهم بكون ذلك تحكما لا يقبله الخصم
قوله وما هو معلوم بالنظر ليس كذلك اى ليس فى حكم المشاهدة
قوله وقوله لن ترانى نفى للرؤية لا للعلم الضرورى باجماع المعتزلة
ولقائل ان يقول لا نسلم ان الاستدلال المعتزلة بقوله تع لن ترانى على نفى الرؤية
نفيا مؤبدا لجواز ان يكون الزاما بما اعترفنا من كون لن ادى وترى بمعنى رؤية
العين وقد كثر الادلة الالزامية بين المتكلمين بل وبينهم وبين الحكماء
ايضا قوله والجواب لانه خلاف الظ فلا يرتكب الا الدليل ايضا وانت
خبير ان الدليل عليه هو الدليل الدال على مذهبهم من نفى الرؤية العينية فان
قلت تلك الادلة غير تامة قلت ادلة الرؤية ايضا غير تامة بما ذكرنا
له لا يثبت مع الاحتمال قوله فلا يطابق الجواب السؤال قلنا لاجماعهم
على ذلك الالزام فافهم قوله وايضا قوله فان استقر مكانه الى اى
فان استقر الجبل ولم يكن متدكدكا حين التجلى له يمكن لك ان ترى
علامتى للساعة ويتحمل صدق ادلك علامة مما على من تدكدك الجبل
مثل انكدار النجوم وتسيير الجبال وانشقاق السماء وغير ذلك لان
ما سيكون اعلى مما يشك به مما سيكون فيما يستقبل قوله لان
الاية فى تدكدك الجبل لانه الاستقرار وللمعتزلة ان يقولوا ليس تدكدك
الجبل اعظم من انشقاق السماء والقاء الارض ما فيها ومن طلوع الشمس من مغربها

لان انتقال السماويات من احوالها ابعد من تغيير السفليات لانها احكم بالا
مرية من السفليات فجاز ان يكون سوال موسى عم عن امثال هذه العلامات
التى لم يوجد ما يجانسها واما زلزلة الارض وخراب بعض المدن ليس مما
تغرب بالنسبة الى تغيير العلويات ويؤيد هذا التوجيه السؤال عن اشراط
الساعة فى كل شرع وكثرة ذلك كثرة كثيرة عديدة فافهم قوله
الثالث من تلك الوجوه اى من وجوه الاعتراض من طرف المعتزلة على
الاستدلال على جواز الرؤية كما ذهب اليه الاشاعرة قوله
فلانه لو كان موسى مصدقا بتيهم لكفاه فى دفعهم لن يقول هذا ممتنع
بل كان يجب عليه ان يرد عنهم عن طلب ما لا يليق بجلال الله كما زجرهم
والجواب انه امتناع الرؤية لو سلم ليس ضروريا فلا يصدقونه
بمجرد القول به سيما سماع الاصوات والحروف منه اوهم كونه تع
كسائر المتكلمين مما يصح ان يرى بخلاف اتخاذ الالهة فانهم عرفوا
عدم جوازه بالنسبة الى اديان الانبياء غاية الامر كمال جهالتهم
وجمعهم صدام الحلم بالغواية القديم من اتخاذ الالهة فجهلهم
وزجرهم بذلك بانه ليس مما يبقى فى كونه جهلا او عنادا خلاف
دين الملل شبهة فكيف يجترون على اقتراح مرة اخرى قوله
ولم يسمعوا الجواب بل الحاضرون هم السبعون المختارون والجواب
ان السوال لاجل السبعين الحاضرين فاذا سمعوا قوله تعالى
لن ترانى لا عن جهة ومكان يعرفونه خصوصا اذا كان مع ما يدل
على عدم تحمل الجبل للتجلى واما قول موسى ممتنع فليس فى الاقناع والدلالة
على عدم الجواز فى تلك المثابة كما لا يخفى قوله فيقد طلب
الطمانينة فيما يعتقده وبعلمه بانضمام المشاهدة الى الدليل والجواب

ان العلم لا يقبل التفاوت فانه كما مر صفة توجب تميزا لا يحتمل متعلقه
النقيض بوجه من الوجوه وفيه انه سيجيء ان العلم من الكيفيات النفسانية
القابلة للتفاوت ولا يجب ان يكون التفاوت في العلم بسبب احتمال النقيض
بجواز حصول التفاوت بدون احتمال النقيض وفيه ان الاحتمال المسلوب
هو الاحتمال الناشئ عن الدليل لا مطلقا فح جاز ان يكون بعضه محتملا
لا كاحتمال الدليل وبعضه غير محتمل اصلا فيتفاوت ح **قوله**
وضعفه انه خاطب الرب وفيه انه يجوز ان يكون الرب بمعنى المربي لغة لا
بمعنى الخالق **قوله** وايضا احياء الموتى ليس مقدور الجبرئيل والجواب
انه مقدور له بافراس كما كان لعيسى ع م **قوله** فكيف تطلب منه
يجوز ان يطلب منه ما يمتنع لو بناء على تمكين الله جبرئيل ع م مما افترض الا نبياء ع م
فانه ما وقع واقعه في الارض من خوارق العادات ومعجزات الانبياء ع م الا
وهو صادر منه ع م صورة وان كان في الحقيقة كل ذلك فعل الله وانه خبير
بان فرس جبرئيل ع م اسمه فرس الحيوة يثبت من تحت قدمه في البرايا
النباتات فورد فدفعه عن الارض **قوله** الخامس من تلك الوجوه
الاعتراض اى من وجوه الاعتراض على دليل الاشاعرة على جواز الرؤية
للخصم ان يقول ليس الغرض ح من سؤال الرؤية الرؤية نفسها بل طلب
دليل سمعي على ذلك ولذلك قال تعالى في الجواب لن تراني ثم ايد ذلك
الدليل بمعقول وهو عدم تحمل الجبل بانه التجلي الحضرة مع كونه من قبيل الاجسام
الصلبة بالنسبة الى الانسان الضعيف فكيف يتحمل الاضعف ما لا يقوى
الاقوى لتحمله **قوله** لا يقال غاية التعليق ربط العدم بالعدم
كما في قولنا لو لم يوجد الشرط لم يوجد المشروط وليس له لو وجد الشرط وجد المشروط وفي
قولنا لو تحقق المانع لم يوجد الشيء وليس له لو دفع المانع يوجد الشيء

ولم يوجد المشروط م

قوله لانا نقول ان المتبادر في اللغة لما سلمنا ان المتبادر
في امثال ما ذكره الشارح التجريد من الممكنات العاديات هو الربط في جانبي
الوجود والعدم معا لا في جانب الوجود فقط لكن لا نم ذلك في خلاف
العاديات فان الاتصاف فيما يمتنع عادة ربط العدم بالعدم كما يقال
لشيء يرى انه لا يوجد انما يكون هذا منه لو كان احد امثاله خاها
بل وفيما ينسب الى السؤال ايضا كما لو انب شخص المسؤول فيعيب
فقال لمن ينسبه ان فعلت كذا او تفعل كذا فعلت كذا او افعل
كذا فاذن المقصود منه لو اعدم منك عدم مني لا انه لو وجد منك
يوجد مني **قوله** فذلك الجزء يكون حجما من جزء آخر فيقبل القسمة
وفيه انما يلزم ذلك لو كان الحلول سريانيا ولو انه كان جواريا فلا كما
لا يخفى **قوله** وهو ولو قام باكثر من جزء واحد لزم قيام العرض
الواحد بمحلين وهو محال وفيه بحث لان امتناع قيام العرض الواحد
بمحلين فيما لو قام بكل منهما على حدة واما لو قام بمجموعهما بان
يكون مجموعهما محلا واحدا فلا امتناع فيه كما لو قام الوصف بمجموع
العشرة مثلا **قوله** فيرى فيها الطول والعرض دون الجواهر التي تركبت
منها الجسم وهذا الكلام مبني على اثبات الخط والسطح الجوهري وان
الخط مؤلف من جزئين والسطح من خطين والجسم من سطحين والا شاعرة
لا يقولون بالخطوط والسطوح الجوهرية بل المتحيز بالذات عندهم
ان لم يقبل الانقسام اصلا فجزء لا يتجزى والا فجسم الا ان يقال لا يضرهم
ذلك لان الخط عند المعتزلة جسم عند الاشاعرة بلا مرية ويمكن
اخذ الزاويا ايضا فيما لو كان واحدا بالشخص الا ان يقال
ان صحة الرؤية واحد بالنوع كالحرارة المعللة فيرى منها بالشمس

لا نرى مباحث العلل امتناع تعليل الامر الواحد بالعلل المختلفة صح

بني

شاعرة

وقد بالحركة وقد **قوله** ثم يقول وهي العلة المشتركة اما الوجود
او الحدوث لانه لا مشترك بين الجوهر والعرض الا هو ولانه كان كل حادث
عندهم ممكنا كما مر فيلزم من اشتراك الحدوث بينهما اشتراك الامكان
بلا ريبة فلا يصح حصر المشترك بينهما فيهما الا ان يقال لما لم يقولوا بممكن
غير حادث فكان الحادث والممكن متساويين كان اشتراك احدهما
اشتراكا للآخر فلم يعدا اثنين في الحصر او يقال لا يجوز كون الامكان علة
لشموله المعدوم والا لزم صحة الرؤية في المعدوم **قوله** فان
الاجسام لا تتوافق الا الوان ثم هذا الدليل المبني على امتناع تعليل الواحد
بالمتعدد لا يقوم حجة من الاشاعرة ولا على النجارية من المعتزلة لانهما
يقولان بجواز توارد العلل على الواحد بالشخص **قوله** لكن الحدوث
لا يصلح ان يكون علة للصحة لانه عبارة عن الوجود لا يقال ان الحدوث
عند الشيخ عبارة عن الخروج من العدم الى الوجود لا عن مسبوقية
الوجود بالعدم كما هو مذهب الحكيم وقوله لانه عبارة عن الوجود
باعتبار عدم سابق تميل الى مذهبهم لان الوجود اي الحدوث باعتبار عدم سابق
لازم على المذهبين معا **قوله** والعدم لا يصلح ان يكون جزء العلة
لان التأثير صفة اثبات فلا يتصف به العدم وفيه بحث لان العدم
انما يدخل في مفهوم الحدوث لا فيما صدق عليه من افراده لجواز كونه
عارضا لها لا ذاتيا لجواز ان يكون افراد الحدوث في المحدثات علة
لصحة الرؤية الثابتة لها فان قلت صحة الرؤية مشتركة بين المحدثات
جواهرها واعراضها وبين خصوصيات كل منهما فلا بد ان يكون علتها
مشتركة كذلك والا يلزم تعليل الواحد بالمتعدد وهو محال كما مر والمشترك
بين الجواهر والاعراض مثل اشتراك صحة الرؤية فيهما هو الحدوث المطلق

لا خصوصيات الحدوث الكائنة في خصوصيات الحوادث فان حدوث
كل حادث يختص به لا بغيره ولغير ذلك الحادث فلا يشترك بين الحوادث
الا مطلق الحدوث قلت فاذا اعتبرنا في جانب العلة خصوصيات
الحدوث لا مفهومه الذي يدخل فيه العدم اعتبرنا ايضا في جانب المعلول
خصوصيات صحة الرؤية في كل حادث مرئي لا مفهوم صحة الرؤية التي هي
واحدة على انه لا معنى لتعليل مفهوم صحة الرؤية في المحدثات بمفهوم الحدوث
لان تلك العلية اما ذهنية او خارجية بمعنى ان كلا من العلة والمعلول
باعتبار وجودهما باحد الوجودين يكون علة للآخر باعتبار ذلك الوجود
فان علل احدهما بحسب الوجود الذهني فذلك مبني على اثبات الوجود الذهني
والمتكلمون لا يقولون به وان علل احدهما بالآخر بحسب الوجود الخارجي
فذلك باطل في المفهومات العقلية فان قلت يجوز ان يكون تعليل
احدهما بالآخر باعتبار اتصاف المحل بهما بمعنى ان يكون اتصاف المحل
باحدهما علة لاتصافه بالآخر لا باعتبار وجودهما في المحل حتى يمنع الوجود
الخارجي بكونهما من قبيل المفهومات العقلية والذهني بعدم قولهم
به قلت معنى اتصاف المحال بالمفهومات العقلية اتصافها بما صدق
تلك المفهومات عليه بهو هو اي خصصها التي تلك المفهومات انواع
لها والا فليس قيام المفهوم العقلي بنفسه الا بالعقل لا بغير العقل
فافهم النكتة **قوله** ولانه اسقط العدم عن درجة الاعتبار
لم يبق الا الوجود فاذن هي اي العلة المشتركة الوجود وفيه بحث
لانه لا معنى لكون المفهوم العقلي من الوجود علة لمفهوم صحة الرؤية
للمحدثات اما بحسب وجودهما في الخارج فظاهر واما بحسب وجودهما
في الذهن فلانهم لا يقولون به واما بحسب اتصاف المحل بهما بمعنى ان

ان يكون اتصافه باحدهما معللا باتصافه بالاخر فلان الحال المحدثة الموجودة
المرئية انما يتصف بالجزئيات الحقيقية التي يحمل عليها المفهوم العقلي من
الوجود او من صحة الرؤية والموصوف بتلك المفهومات العقلية نفسها
هو العقل لا غير فجاز ان يكون ما صدق عليه الوجود في الواجب مخالفا
بالحقيقة لما صدق عليه الوجود في المحدث بناء على كونه مشككا او ما
صدق عليه صحة الرؤية فيهما متخالفة بالحقيقة فلا يلزم من تعليل صحة
الرؤية في المحدثات بالوجود فيه تعليلها في الواجب بالوجود فيه لان اختلاف
الحقائق لا يوجب اتفاق الاحكام اللهم الا ان يسوقوا كلامهم
على ان الوجود طبيعة نوعية للوجود لكن حينئذ يبقى الكلام في صحة الرؤية
قوله والجواب تحقيقا ان المراد بعلة صحة الرؤية كما صرح به
الامدي ما يمكن ان يتعلق به الرؤية لا ما يؤثر في الصحة والاحتياج
الصحة سواء كانت وجودية او عدمية الى العلة الخ ولا يخفى عليك
انه لو لم يرد بعلة صحة الرؤية ما يؤثر فيها لم يكن معنى لقوله في الاستدلال
والحكم المشترك لا بد له من علة مشتركة والا يلزم توارد العلل المتعددة
على معلول واحد وقد مر بطلانه فانه كما ترى انما يستقيم في العلة المؤثرة
لا غير ولا معنى ايضا لقوله في نفي علية الحدوث لان التاثير صفة
اثبات فلا يتصف به العدم ولا ما هو مركب فلا نعقل لكن في امرك على
بصيرة كيلا تزل قدمك قوله بمعنى متعلق الرؤية ضرورة فلك
ان تقول علة تلك الصحة متعلقها فلا حاجة الى علة مثل الوجود على ان
ما صدق عليه متعلق الرؤية متعدد يكون كل علة لرؤيته والله تعالى
مخالف بالماهية لما نراه فيجوز ان يكون علة لرؤيته نعم لو قيل على اصل
الاعتزال ان الذوات متساوية في الذاتية فاجاز لاحدهما جاز

لغيره ايضا يصلح ذلك الزاما لهم عليهم قوله لان رؤية الهوية
المخصوصة الممتازة يستلزم الاطلاع على خصوصيات جواهرها واعراضها
ان ادرك بل يوجب الاطلاع الخصوصيات لرؤية الهوية المخصوصة لزوم الاطلاع
الخصوصيات تفصيلا فلا يلزم ذلك لرؤية الهوية المخصوصة وان ادرك
اجمالا فمسلم فلا يسلم انها مجهولة مطلقا اى اجمالا وتفصيلا بل معلومة
اجمالا او مجهولة تفصيلا قوله فقد تحقق ان متعلق الرؤية هي
الهوية العامة الخ وفيه انه لا يلزم ان المرئي هوية عامة لها وجود للعام
فلا رؤية له بل المرئي هوية خاصة متميزة عن ساير الهويات عند الرؤية
والاحساس تميزا اجماليا لا تفصيليا بهذا الاجمال على تفصيل تلك الجملة
ما لم يفصل النظر الى خصوصيات ما يتميز به الهوية مندرجا بان يلتفت
الباصرة الى الخصوصيات التي في تلك الهوية قوله ولم لا نعلم
لا يكون متعلق الرؤية جواب عن قول السائل بانه يجوز ويقول يجوز
ان يكون شيء آخر غير الوجود والحدوث ولا ينتقل المعدوم كالامكان
والمفهومات العامة بل يختص بالموجود مثل الوجود والحدوث علة
غايته انه لا نعلم ولا يلزم من عدم الوجدان عدم الوجود قوله
لان متعلقها يجب ان يكون معلوما لكونه مدركا بالبصر ان ادرك
ان متعلق الرؤية مدرك بالفعل فلا نسلم ذلك والا يلزم ان يكون
البارى ايضا مدركا بالفعل ولم يقل به الاشاعرة فضلا عن المعتزلة
وان ادرك بالقوة اى مدرك بالقوة فلا يقتضى العلم بالفعل
فيجوز ان يكون متعلق الرؤية مجهولا لنا بالفعل فيما لم نره بالفعل
وان كان معلوما فيما نراه بالفعل وايضا يجوز ان نعلم متعلق الرؤية

فيما نراه اذ كان الكلام فى متعلق الرؤية فيما نراه ولا نعلم علمنا به او نعلم ولا يتعلق ذلك العلم لاحد من الاحتمالين نقول لا نعلم بالمتعلق الرؤية لا لانه لم نعلمها اصلا حتى ينافى كونه مدركا بالفعل الشائن امر العلم بالفعل **قوله** وانما هو مطلق الحدوث الخ لا انسلم ان ذلك مطلق الحدوث بجواز ان يكون منشاء فلا يبطل ببطلان الحدوث غاية عدم الوجدان بغير الحدوث بالاستقراء وذلك لا يفيد فى المباحث العقلية يقينا **قوله** قلنا ذلك اى كون الوجود مسبوقا بالعدم امر اعتبارى وفيه انه يجوز ان يكون حقيقة منشأ المفهوم الاعتبارى وجوديا معروضا له **قوله** والا لم يحتج حدوث الاجسام الى دليل ان اراد انه لا يحتاج الى دليل اصلا فممنوع لان مشاهدة حدوث جزئى من شخص فى وقت لا يعم جميع الاشخاص فى جميع الازمنة المتعددة ولا يلزم ان يكون الحدوث باقيا فى جميع الازمنة وليس كذلك بل هو نا يدعى الوجود بلا مرية فجاز لغير المشاهد للحدوث والاستدلال عليه وان اراد انه لا يحتاج اليه من شاهد الحدوث فمسلم ولكن لا ينافى ذلك لاستدلال من لم يشاهد الا ان يقال يحتاج الكل الى الدليل **قوله** وان كان ممن لا يعتقد كالشيخ فهو بطريق الالزام وقد صرح المصنف بانه طريقة الشيخ فان كان نظر الشيخ تصريح به لا معنى لتردد الامدى وان لم يكن منه تصريح بذلك لا معنى لتصريح المصنف بانه طريقة الشيخ ولو حمل على الالزام يكون لغير الحسين لانه ممن يقول بان وجود كل عينه **قوله** وقد عرفت ان هذا هو الحق الصريح هكذا قال المص فيما سبق وقال الشريف هناك ان ما ذكره يدل على ان الوجود والموجود لا يتمايزان فى الخارج كتمايز السواد والاسود الا ان هذا

لا يستلزم ان يكون هوية الوجود فى الخارج هوية الموجود كالسواد مثلا حتى يكون ثم صدق عليهما اصدهما عين ما صدق عليه الاخر بجواز ان يكون صدق عدم الامتياز بان لا يكون للموجود هوية خارجية لكونه من المعقولات الثانية كيف ولو اتحد الوجود بالسواد ذاتا فى الخارج لكان محمولا على تلك الذات مواطاة كالسواد وايضا لم يكن لاحد شك فى ان الوجود موجود كما لا يشك بان السواد موجود نقل من كلامه هناك بعضه الذى يتعلق فى هذا الموضع **قوله** وفى هذا التوجيه تكلفات اخر يطلعك عليها ادنى تامل وقد ارشدناك فيما حررنا فى انشاء تقرير الدليل وتقرير الجواب عن الاسولة الى ما ذكره هذا الفاضل ههنا والى ما اشار اليه بقوله تكلفات اخر بما لا مزيد عليه فان اردت فتدبر وارجع الى ما اسلفناه لك **قوله** كما لو ذهب بعض المجمعين الى السالبة الكلية والسلب الكلى يشارك السلب الجزئى فى السلب الجزئى والايجاب الكلى ينافى السلب الجزئى **قوله** كما لو ذهب بعضهم الى الموجبة الكلية والموجبة الكلية يشارك الموجبة الجزئية فى الايجاب الجزئية والسلب الكلى ينافى الايجاب الجزئى **قوله** ويستعمل بالام يقال نظر الامير لفلان اعلم ان استعمال النظر بمعنى الرؤية مع اللام انما يظهر لو استعمل الرؤية باللام وليس كذلك بل بالباء كما صرح به فالنظر المستعمل باللام بمعنى النفع وما له ما يرجع اليه النفع لمكان الرؤية والتعطف فان قيل لا يلتبس بهما لم ينفع غيره فتامل **قوله** والجواب ان انتظار النعمة غم وقد تمت قيل الانتظار الموت الاحمر فلا يصلح الاخبار به بشارة فاعلم والله اعلم ان المقصود بشارتهم بانهم لا يكونون فى مهنة معاشهم وتحصيل طعامهم لتكفل

اى اذا حمل على معنى النعمة منه

رتبتهم ما يحتاجون اليه بان يوصل الحوائج حسب الاحتياج اوقات الحاجة
اليها وانتظار النعمة انما يؤدي الى الغم والى عبوسة الوجه لو كان الم
المنتظر على خطر الوصول او كان الانتظار اليه بعد تحقق ابتداء الحاجة وكل
ذلك منتف في انتظار نعمة الرب في الجنة لان شان المرئي حضرة مالك الملك
الدين العزيز الحكيم التي لا يشوب نعيمها منغص والمرئي ضيف القيوم القوي
المتين الذي انقضى عمره بالكد والانتظار وفوت الحوائج وتناوشها [illegible]
في هذه الدار الدنيا الدنية فاللهم الحقنا بما وعدت لعبادك المخلصين
في دار الخلد والنعيم قوله وتقليب الحدقة ليس هو الرؤية وهو
ظ فلا يكون النظر الموصل الى حقيقة فيها لانه لما كان حقيقة في تقليب الحدقة
وهو ليس برؤية فلو كان بمعنى الرؤية ايضا لزم كون النظر لفظا مشتركا
بين تقليب الحدقة وبين الرؤية ولا يلتزم الاشتراك بلا دليل من نقل على ما
قالوا ان اللفظ اذا دار بين المجاز والاشتراك يحمل على المجاز قوله
فوجب ان لا يكون محجوبين عنه بل ما يثبت له وهذا المسلك ايضا من
الظواهر المقيدة للظن لانه يمكن ان يراد انهم محجوبون عن نعمة ربهم او
عن رحمته او عن ربهم محجوبون لا يريدون الحضور عنده لما بهم مما يبعدهم
عن الحق مما تلبسوا به من الاباطيل او محجوبون عنه لتوهم متجاوزين عن قرب
من الرحمة والوصول الجمع من المقت والسخط والعذاب او محجوبون
عن ربهم ناشيا ذلك الحجاب عن ربهم لما ضيعوا فطرتهم فطرة الله التي
فطر الناس عليها او محجوبون عن ربهم الذي يتخذون ربا والها كما قال الله
تعالى افرايت من اتخذ الهه هواه ولذلك اضافه اليهم وحيل بينهم وبين
ما يشتهون قوله وعلى كون هاتين الايتين الى اي قوله وجوه
يومئذ ناضرة وقوله ارني انظر اليك قوله لانه اي جواز الرؤية

ثابت لما الجملة لا يقال لم لا يجوز ان يكون صحة الرؤية لصفة غير لازمة لا
يوجد الآن فلذلك لا يرى الآن لانا نقول لخ يكون ممتنع الرؤية نظرا الى الذات
لان المفهوم لا يخلو لذاته عن احد المفهومات الثلثة اعني الوجوب والجواز
والامتناع قوله ولو جازت رؤيته الآن لزم ان اراه الآن وانت خبير
بان الجواز لا يستلزم الوقوع فجاز ان يكون الرؤية جائزة ولا يكون واقعة
ابدا كالممكنات المستمرة العدم الا ان يقال وذلك انما يكون اما لفقد
شرط او وجود مانع والغرض ههنا حصول جميع ما يتوقف عليه من الشرايط
وانتفاء الموانع فافهم قوله لانه لو اجتمعت شرايط الرؤية
فيه الآن وجب حصول الرؤية لا يقال لا يلزم من وجود الشرط وجود المشروط
لتوقفه على فاعل وانتفاء مانع واداة وغيرها وعلى امكانه لانا نقول
الكلام بعد كونه جائز الرؤية على ارادة جميع ما يتوقف عليه من الشرايط
مع انه جعل الجواز من الشرايط قوله والثاني عدم الحجاب
الحائل وهو الجسم الملون المتوسط بينهما كون الشيء بحيث لا يستتر بجسم
ملون الا يقتضي كونه جسما لكن المرئي من الثاني بحيث لا يستره جسم
ملون بينهما يقتضي كون المرئي جسما الآن مكانيا خ بالارتسام قوله
ثم لا يعقل من هذه الشرايط في صحة رؤية الله تعالى الا سلامة الحاسة
وصحة الرؤية لكون النسبة الباقي منها تختص بالاجسام لا يقال
ما لا خط له من الكمية يجوز نفي الصغر ومقابلة عنه وكذا ما لا يكون مكانيا
يجوز نفي القرب والبعد عنه ولم لا يلون في الجملة يجوز ان يكون ضوء لا يتجزى
فلا يختص الشرط الرابع والخامس والسادس والسابع بالاجسام لانا
نقول النفي يتوجه الى القيد بثبوت الاصل فالمنفي غاية الصغر بان يكون له
نوع من الكبر وغاية القرب والمكان بان يكون مكان متوسط بينهما

والمراد بالاختصاص بالاجسام اختصاصها بها او بجزئها **قوله** قال بعض
العقلاء اى صاحب اللباب معترضا على منع المعارضة لا يلزم من رؤيتنا
هذه المقدمة وان لم تذكر صريحا لكنها مذكورة ضمنا لتوقف المقدمة المذكورة
عليها فتأمل **قوله** وضعفه ظ بناء على تركب الاجزاء لا يتجزى لان الاشاعرة
والمعتزلة اتفقوا على تركب الجسم من الجزء فاذا اتفق الخصمان على شيء لا بد
ان يوافقه كلامهما فلا معنى لنفي الدليل بالمعارضة على مذهب الباقي للجزء
وهو مذهب الحكماء **قوله** لانه يجزم بان لا يخطر بباله وفيه انه
ان اراد عدم الخطور مفصلا فمسلم وان اراد عدمه مجملا فممنوع وايضا
الملاحظة الاجمالية لا تجعلها نظرية كما في قضايا قياساتها معها **قوله**
ولكنا نقول لم يجب اى لماذا يجب وجود الرؤية في الغايب عند حصولها
له ما سبب الرؤية في الغايب غير ما سببها الرؤية في الشاهد ولقايل ان
يقول له لو كان ما سبب الرؤية في الغايب غيرها في الشاهد فكيف يستدلون
بكون الوجود في الجواهر والاعراض مصححا للرؤية فيها على كون وجود الواجب
مصححا لرؤيته ولو كان الوجود متواطيا بينهما فان الاختلاف القوابل
تاثيرا في الجواهر لا بمعنى ثبوت المؤثر سواه تم حتى يمنع على اصل الاشعري بل
بمعنى اجزاء العادة على ذلك وايضا مبنى الدليل على قياس الغايب على الشاهد
فان صح الدليل فيندفع هذا المنع باختلافهما في الاحكام وان لم يصح
لا يصح الدليل اصلا فلا يحتاج الى هذا المنع بقياس الغايب على الشاهد
بناء على صحة اختلافهما **قوله** والرؤية المكيفة بكيفية
الاحاطة اخص مطلقا من الرؤية المطلقة وفيه نوع ضعف لان قوله عم
ستـرون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر يدل على ان المدعى هو الرؤية
التامة الكاملة له لا وضوح فوق ظهور القمر ليلة البدر وان كان اقوى

القمر ليلة البدر فهو كناية عن كمال الظهور والوضوح كالشمس في الضحى ويحكى
الجولان بوجه اخر وهو ان المنفي ادراك الابصار بتقليب الحدقة ولا
نزاع في ان رؤيته تعالى عند الاشاعرة ليس بتقليب الحدقة وانما قال نوع
ضعف لامكان دفعه بان المدعى رؤيته تعالى مع كمال الظهور الذي فوق
العلم [illegible] ذلك لا ينافي كون الدعوى مطلق الرؤية التي هي
الظهور فوق العلم **قوله** ثم ورود العموم عليه فيكون سالبة كلية
ويؤيد ذلك قول مشايخ الاصول الجمع المحلى باللام مجاز عن الجنس
ويبطل الجمعية حتى لو حلف لا اتزوج النساء يحنث بالواحدة ويقال
علماء العربية والبلاغة **قوله** ونفي الاستغراق الى الكامل بالنظر
في النفي مع القيد دخول النفي على القيد بان يعتبر القيد اولا والنفي
ثانيا كما ذكره عبد القاهر بل قد عدوا ذلك قاعدة واسقطوا احتمال
رجوع القيد الى النفي واعتباره قبل القيد في الاعتبار **قوله** ومع
احتمال المعنى الثاني لم يبق فيه حجة لكم علينا وفيه ان الظاهر هو السلب
الكلي لان كمال التمدح به والتمدح هو المط **قوله** لان الابصار لا
يدركه اجماعا اى جميع الابصار لان الكفار محجوبون عن ربهم يوم القيمة
قوله وقلنا لا يدركه الابصار سالبة مهملة في قوة الجزئية
فالمعنى لا يدركه بعض الابصار وفيه بحث لان حمل الجمع المحلى باللام على
السلب الجزئي ان كان باعتبار انه امر يحتمل الرفع للايجاب الكلي فقد ذكر
انه مبني على الحمل على الاستغراق وان كان باعتبار الحمل على الجزئية بناء على
الاهمال في كمية الاولى فيكون السلب عنه قطعيا والسلب الجزئي
لا بد له من الاثبات للبعض والدليل عليه سوا امر يحتمل دفع الايجاب
الكلي ولذلك قالوا انه يستلزم السلب الجزئي وايضا قال مشايخ الاصول

لنا لم يكن الجمع المحلى باللام للمعهود لعدم الجزئى ذكرا ولا للاستغراق يحمل على
الجنس فيكون فى السلب للسلب العموم حتى يحنث بنكاح امرأة من حلف لا اتزوج
النساء على ان القول بالمفهوم قول الشافعية ولا يقول به غيرهم وان
قال به فيما اذا كان الموافق اثباتا او السلب لكن بناء على العدم الاصلى
لا على دلالة اللفظ ولا يقول بالاساءة فى المسكوت فيما اذا كان الموافق
نفيا كما فيما نحن فيه ولان الظاهر ان التمدح بابصاره تعالى الابصار وعدم ابصار
شىء من الابصار اياه فالحمل على غير الظاهر تأويل **قوله** ونحن نقول
بموجبه حيث لا يرى فى الدنيا وهذا ينافى تجويز بعض اصحابنا رؤيته تعالى
فى الدنيا سمعا فان الآية متى تناولها **قوله** انه لو امتنعت رؤيته
لما حصل المدح بنفيها عنه وفيه بحث لان الله متمدح بقوله لما اتخذ الله من ولد وما كان معه من اله
لشريك فى الالهية اذا لذهب كل اله بما خلق وهو يتمدح بنفى الشريك
والوحدانية ووجود الشريك امتنع عند المتكلمين فما ذهبنا ايضا التمدح
بنفى الرؤية لاجل خصوص لم يثبته ساير الموجودات **قوله** اذ لا يمدح
المعدوم بانه لا يرى حيث لم يكن له ذلك الخ وفيه بحث لان اصل وجود
التمدح الوجود فما لم يوجد لا يتعلق به المدح اصلا بوجه من الوجوه ولذلك
لا يمدح المعدوم بانه لا يرى لانه لا يتعلق مدح بغير موجود اصلا فضلا عن كونه
ممدوحا بانه لا يرى اعنى الكمالات كلها دائرة على اصل كل كمال دون غيره فتأمل
وايضا المدح بعدم الرؤية مع توهم وجود ما يصح به الرؤية من الوجود وليس
فى المعدوم توهم صحة الرؤية فافهم **قوله** والجواب ان الاستعظام
انما كان لطلبهم وايضا يمكن ان يكون الاستعظام لعدم جواز رؤيته
تعالى سمعا فى الدنيا كما ذهب اليه بعض اصحابنا **قوله** والجواب منع
كون لن للتأبيد بل هو للنفى المذكور فى المستقبل فقط ونحن نقول بعدم

الرؤية فى الدنيا **قوله** والجواب ان التكلم وحيا قد يكون حال الرؤية وانت خبير
بان المتبادر حصر تكليمه للبشر فى هذه الثلاثة نفى المشافهة بالرؤية
الا انه مختص بالدنيا ونحن نقول بعدم جواز رؤيته تعالى فيها سمعا وان قال
بعضنا بالجواز سمعا كالجواز عقلا فى الدنيا فافهم **قوله** وقد خالف
فيه كثير من المحققين المتكلمين من اصحابنا والمعتزلة وفيه ان غير نفاة الاحوال
كالشيخ ابى الحسين البصرى من قدماء المعتزلة الذين يقولون بالحال كالجبائية
وابى هاشم من المعتزلة ومثبتى الاحوال من اصحابنا يقولون ذاته تعالى مماثلة
لساير الذوات ويمتاز عنها بالاحوال فعلى اصلهم لا اعلم ذلك من الذوات
واعلم ذاته تعالى بلا مرتبة الا ان يقولوا يعرف حقيقته من الحقائق والكون
المنكر للعلم بحقيقته تعالى من المتكلمين نفاة الاحوال فقط ولم يثبت شىء
من ذلك **قوله** او سلوب ككونه واجبا لا يقبل العدم ازليا وفيه
ان قبول العدم امكانه الخاص وعدم كون العدم ممكنا خاصا لا يقتضى
الوجوب الذاتى للوجود كما للواجب لعموم الوجوب الذاتى للعدم كما
للممتنع الا ان يراد بقابلية العدم الامكان العام له فمعنى عدم كون
العدم ممكنا عاما ان لا يصدق عدم ضرورة الوجود فيصدق فى ضرورة
الوجود للتناقض بين الشىء وسلبه **قوله** قال الآمدى كل ما نذر كم
من صفات خارجة عن ذاته كصفات النفس من العلم والقدرة وفيه
ان الصفة النفسية معرفة بالاجماع وصف الشىء بما لا يعقل
امر زائد عليه كالانسانية والحقيقية والوجود والشيئية للانسان
وبما يدل على الذات دون معنى زائد عليها وشىء من العبارتين فى تعريفها
لا يتناول العلم والقدرة وغيرهما واما تفسيرها بما لا يصح توهم
انتفاعها عن الذات ولا يتناولهما وغيرهما لكن القائل به بناء على الحال

ومن صفات موجودة فالمخلص ان لا يراد بالصفة النفسية ما يقابل المعنوية
التي فسرت بما ذكر والمعنوية بما يقابل المذكور بل يراد بالصفة النفسية
الذاتية المقابلة للفعلية وتسبق الاذهان مثل الاسمى هذا الكلام
في بحث عدم استلزام الاثنينية التغاير عند المشايخ وثانيا وبيانه ايضا
منا وقد ذكرناه هناك **قوله** ولا شك ان العلم بهذه الصفات لا يوجب
العلم بالحقيقة المخصوصة ولا يخفى عليك ان انتفاء الخاص الذي هو الوجوب
لا يدل على انتفاء العام فلا يدل على عدم الوقوع لان انتفاء كون هذه الصفات
طريقا كليا لا يدل على عدم كونها طريقا جزئيا فجاز ان يفيد العلم ببعضها
علمه تعالى في الجملة وان لم يستلزمه ومع هذا الجواب لا يثبت عدم علمه تعالى
والجواب ان الوقوع لابد فيه من الوجوب ولا يكفي فيه الجواز لان الشيء
ما لم يجب لم يقع **قوله** وذاته المخصوصة وفيه بحث لان اللازم
منه كون هذه الوجوه العامة غير ذاته المخصوصة وغير مستلزم اياه
لكن يجوز ان يكون هذه الوجوه العامة مرآة لملاحظة ذاته المخصوصة
ذاته المخصوصة فيكون المعلوم بها جزئيا وان كانت هي كليات وليس ذلك
ببديع الا يرى الى قولهم الشروع في العلم لا يستلزم ولا يتوقف الا على
تصوره بوجه ما ولو بكونه علما او شيئا من المفهومات العامة الشاملة
له ولغيره فان قلت العام لا يستلزم الخاص قلنا نعم نفس العام آلة
لملاحظة الخاص على انا نقول لا يلزم الاستلزام بل يكفينا جواز الانتقال
من العام الى الخاص ولو في بعض الاوقات والاشخاص ومع هذا الجواز
لا يلزم امتناع معرفته تعالى ولا عدم وقوعها الا ان يقال ما لم يجب العلم لا يقع
فتأمل وجه التأمل ان الوقوع لا يكفي فيه الجواز بل لابد فيه من الوجوب
فان ما لم يجب لا يقع وفيه ان ذلك الوجوب لا ينافي الامكان لانه بالغير

قوله فقال الاستناد بمجموع القدرتين على ان يتعلقا جميعا بالفعل
وفيه بحث لانه اذا كان وقوع الفعل الاختياري للعبد بمجموع قدرته و
قدرة الله تعالى معا يكون كل واحد من قدرة العبد وقدرته جزء من العلة
لا علة وحدها استقلالا فلا يلزم على هذا المذهب جواز اجتماع مؤثرين
على اثر واحد لان معناه جواز اجتماع المؤثرين على اثر واحد بان يكون وقوعه
بكل واحد منهما استقلالا الا ان يراد بالوقوع بالقدرتين الوقوع بهما لا
اجتماعا بل استقلالا ويمكن ان يدفع جواب هذا البحث بانه وان جاز ان
يحمل هذا المذهب على تجويز التوارد والاجتماع بين العلتين على المعلول الواحد
الشخصي لكنه ليس بصاف فلا ينسب احد الى مذهب على خلاف القوم سيما
فيما دل على امتناع بمجرد احتمال العبارة بدون التنصيص على ذلك المعنى منه
فالمخلص ان يوجد نص على ذلك منه والا فلا وجه لنسبة المذكور اليه بهذا القدر
من احتمال العبارة له **قوله** والضابط في هذا المقام ان المؤثر اما قدرة
الله او قدرة العبد على الانفراد ولقائل ان يقول ان اريد بانفراد قدرة
العبد في فعله انه لا دخل لقدرة الله تعالى فيه نفسه ولا في قدرته عليه فهو غير
مذهبهم لانهم وان قالوا بان العباد خالقون لافعالهم لكن يقولون باقدار
الله تعالى اياهم وتمكينه تعالى على افعالهم الحسنة على ما صرح به وان اريد بانفراد
قدرته في فعله ان يقع بقدرته بلا دخل في وقوع فعله لقدرته تعالى وان
كان لقدرته تعالى دخل وتأثير في قدرة العبد بمعنى كون الاقدار له عليه منه
تعالى يكون هذا المذهب من القسم الثاني اعني من وقوع الفعل بمجموع القدرتين
لكن بدون اتحاد المتعلقين بان يتعلق قدرة العبد بالفعل وقدرته تعالى
بقدرة العبد كما هو مذهب الفلاسفة وامام الحرمين لكن الفرق بينهما
ان فعل العبد واقع بقدرته الحادثة عن قدرة الله تعالى وموجبة لفعله

على مذهب الفلاسفة والامام غير موجبة له على مذهب جمهور المعتزلة
قوله وفلذلك امامع اتحاد المتعلقين كمذهب الاستاذ منا والنجار
من المعتزلة ويلزم على قولهما عدم استناد قدرة العبد اليه تع فلا يكون خالق العالم
والله خالق كل شيء وخلق كل شيء وقدره تقديرا **قوله** ولا شبهة
في انه ليس قدرة الله تع متعلقة بقدرة العبد اذ يستحيل تاثير الحادث
في القديم فتعين العكس وهو ان يكون قدرة العبد صادرة عن قدرة الله
تع فان قيل كما يمتنع تاثير الحادث في القديم كذلك يمتنع تاثير القديم في الحادث
لما كان موجب قلنا يجوز تسلسل الحوادث عند الحكماء واما عند امام
الحرمين فالله تع مختار يجوز استناد الحوادث اليه بلا تسلسل في الحوادث
لكن يبقى الكلام في ان الامام جعل العبد موثرا موجبا ولم يجعله مختارا والكلام
في افعال العباد الاختيارية فان بنى الامام كلامه في العبد على ان الشيء ما لم يجب
لم يوجد فالواجب ايضا لكون الوجوب وبالجملة القول يجوز تسلسل
الحوادث **قوله** واما ابعد من ذلك اي بعيد ان لا يكون احدهما متعلقة
للاخرى وهو مذهب القاضي وعلى مذهب القاضي يلزم ان لا يستند قدرة
العبد التي يقع بها وصف فعل العبد من كونه طاعة او معصية الى قدرة
الله تع فان استند الحادث اخر يلزم التسلسل والا يلزم وجود الحادث
بلا موجد وكلاهما محالان وان لم يكن قدرة العبد حادثة فلا يؤثر عند
المعتزلة في صفة فعله فان كانت قدرته اعتبارية لا بد للاتصاف
بها من علة فيلزم استنادها الى قدرته والا ان استند الى اعتبارية
مثله يلزم التسلسل بغير انقطاع الاعتبارات وهو محال **قوله**
وتقرير مخالفة الناس من المعتزلة والفرق الخارجة عن الاسلام في ان كل
ممكن مقدور الله تع على تفاصيل مذاهبهم فان قيل معنى كون كل ممكن

مقدورا لله تع امكان صدور كل ممكن منه تع بمعنى سلب امتناع صدوره
عنه تع ولا يلزم من امكان صدور الكل منه صدور كل واحد منه حتى يلزم
ان لا يقع واحد من الممكنات بقدرة العبد كيلا يلزم اجتماع موثرين على
اثر واحد فجاز ان يصدر من العبد بعض الممكنات كافعاله الاختيارية
ولئن جاز ان يصدر منه تع ايضا تلك الافعال الاختيارية للعباد يدل ... قدرة العباد لعلم
يقع بها اجيب بانه اذا جاز وامكن فعل العبد ان يصدر من قدرة الله
كما جاز ان يصدر من قدرة العبد فاذا فرضنا تعلق القدرتين فاما
ان يقع بهما فيلزم اجتماع موثرين على اثر واحد او باحدهما فيلزم عدم
كون الاخر علة حيث لم يؤثر ولا شيء منهما فلا يكون واحد منهما علة
فتامل **قوله** لامتناع اجتماع مقدرتين موثرتين وهذا لا يتاتى
على مذهب الاستاذ منا والنجار من المعتزلة حيث جوزوا اجتماع
القدرتين المؤثرتين على اثر واحد بالشخص **قوله** والاختيار المتعلق به
وهو مشروط بالعلم به كما يشهد به البديهة فتفاصيل الافعال
الصادرة عنه باختيار لا بد ان يكون مقصودة معلومة له وفيه
ان المعلوم بالبديهة ان يتميز الصادر عن غيره عند الفاعل بالقصد والاختيار
وذلك التميز لا يستلزم العلم بتفاصيله الا يرى ان الانسان يعلم
بالضاحك بدون ان يعلم ذاتيه **قوله** لانه لو لم يتوقف عليه كان صدور
الفعل عنه مع جواز طرفيه وتساويهما اتفاقيا لا اختياريا وفيه انه
قد سبق ان معنى كونه تع فاعلا بالاختيار ان يتمكن من الفعل والترك
من غير ان يلزم منه احدهما فاذا كان الصدور مع القدرة على الفعل
والترك وتساويهما من غير مرجح لاحدهما اتفاقيا لا اختياريا يلزم
اعتبار قيد آخر في الاختيار غير مذكور فيما سبق فلا ينضبط كونه تع

فاذا اختيار الا موجبا بالذات يصح جواز الفعل والترك منه من غير لزوم احد منهما
منه بل يحتاج الحصر القول بتوقف الفعل على المرجح فافهم الا ان يقال انسد الكلام
من الاشاعرة الزام للمعتزلة القائلين بوجوب المرجح في الفعل الاختياري وكون الفعل
معه واجبا كما سيصرح به المص **قوله** ويلزم ان لا يحتاج وقوع احد الجائزين
الى سبب فينسد باب اثبات الصانع وفيه ان الذي ينسد به باب اثبات الصانع
وقوع جائز الطرفين بلا علة لا وقوع فعل لا يجب بها احد الجائزين بعينه **قوله**
واورد علينا انه ينفي كون الله تعالى قادرا وهذا السؤال من طرف المعتزلة نقض
اجمالي للدليل الاشاعرة على النفي لقدرة العبد بالاستقلال بان يقال ذلك الدليل
كما ينفي قدرة العبد استقلالا ينفي ايضا قدرة الله تعالى استقلالا وقدرته ثابتة
اتفاقا فلم يصح ذلك الدليل الذي ينفيها لكن هذا الدليل لما كان الزاميا من قبل
الاشاعرة لمن يوجب الداعي في الفعل من المعتزلة فلا يتجه على الاشاعرة النافين
الداعي في الفعل وقد نبه عليه المص بعد هذا بقوله واعلم الخ **قوله** وورد
في اللباب هذا الجواب الذي ذكر في الاربعين وحاصل جواب الاربعين ان تعال علة
الحاجة الى المؤثر عند المتكلمين الحدوث فاذا احتاج فعل العبد الاختياري
الى ارادته المحدثة يلزم التسلسل لاحتياج تلك الارادة المحدثة الى ارادة اخرى
يحدثها فيلزم تسلسل الارادات في صدور فعل العبد بارادة منه بخلاف
صدور فعله تعالى بارادته القديمة التي لا يحتاج الى علة فلا يلزم لارادته القديمة
ارادة اخرى فلا يلزم التسلسل في فعله تعالى **قوله** فان قلت نحن نقول اختيار
العبد ايضا يوجب فعله وهذا الوصف لا ينافي كونه مختارا قال قلت لا شك
ان اختياره حادث وليس صادرا عنه باختياره والا نقلنا الكلام الى ذلك الاختيار
ويتسلسل بل عن غيره فلا يكون مستقلا في فعله باختياره الخ وعبارته يلزم من عدم
صدور اختيار العبد باختياره كيلا يلزم التسلسل صدور اختياره من غيره

حتى يلزم ان لا يكون مستقلا في فعله فانه يجوز ان يصدر اختيار العبد منه
بايجاب ذاته اياه كما في الواجب تعالى فلا ينافي هذا الاستقلال كما في الواجب تعالى
فان قيل لما اوجب صدور العبد من ذاته فالفعل الصادر بالاختيار الواجب
صدوره منه غير اختياري فلا يكون فاعلا بالاختيار بل يكون موجبا بالآخرة
ولو بالنسبة الى الاختيار قلنا هذا الالزام بعينه في الواجب فالجواب في الواجب
تعالى هو الجواب في العبد سواء بسواء ويمكن ان يقال ان المعتزلة القائلين
بصدور الفعل من العبد بالاختيار استقلالا لا يقولون بان الاقدار والتمكين
من الفعل الحسن منه تعالى ولذلك يصح تخصيص جنس الحمد به تعالى على قاعدة خلق
العباد اعمالهم عندهم فاذا كان اختيار العبد وقدرته من الله تعالى عندهم لا
يكون مستندا الى العبد الا ان هذا التوجيه يختص بالفعل الحسن دون
القبيح لان الاقدار على القبيح قبيح عندهم فالقدرة على الفعل القبيح من العبد
كالقبيح بنفسه فهو مستقل فيه فلو صدر اختيار القبيح بالاختيار يلزم
التسلسل ولو صدر بالايجاب يلزم عدم التمكن فلا انعاقب عليه فافهم
قوله والا فعلى رأينا يجوز الترجيح بمجرد التعلق للاختيار باحد
طرفي المقدور من غير داع الى ذلك الطرف كما مر واعلم ان الوجه الثالث
لما كان الزاما لمن يوجب في فعل المختار الداعي اليه ونحن لا نقول بوجوبه
لا يتجه علينا من طرف من يوجب ذلك في فعله ان يقال ان هذا الوجه الثالث
ينفي استقلال العبد في فعله كما ينفي استقلال العبد في فعله فمن
تمسك به في نفي استقلال العبد في فعله فقد تمسك به في نفي استقلال
الباري في فعله فما هو جوابه في الباري فهو جوابنا في العبد فقد نبه
علينا المص بقوله واعلم **قوله** وحيث الترجيح بلا مرجح قد نكون
عليك مرارا بالغنا نا اعلى انه فيه بحث للشارح فيما سبق وهو

ولا يلزم من جواز الترجيح الصادرة عن القادر لا احد طرفي المقدور بلا موجب ... الاول ... لزوم ... اثبات الصانع ... الثاني ... منه سلم

لا يقال لو ابح المختار احد المتساويين بلا مرجح وداع يدعو اليه يتوجه
عليه ان يقال لم اتصف بتلك الادلة دون الاخرى فان لستدلالي ادلة
اخرى يلزم التسلسل والا يلزم ترجح احد المتساويين على الآخر بلا سبب وكذا
لو كان الادلة مختص وتعدد تعلقها يلزم التسلسل في تعلقاتها فان تعلقها
لاحد الطرفين مع جواز تعلقها للطرف الآخر ان كان لتعلق آخر يلزم التسلسل
وان لم يكن لتعلق آخر يلزم الترجيح بلا مرجح لجواز التعلق للطرف الآخر بدل
الطرف الاول ولا يجاب بجواز التسلسل في تعلقات الصفات لكونها اعتبارية
لان الترجيح بلا مرجح محال لازم عند انقطاع الاعتبار فلا يجوز التسلسل
في تعلقات الادلة كما يجوز في تعلقات ساير الصفات ويمكن الجواب
عن بحث الشارح بان الترجح للادلة ذاتي وكذا الترجيح لتعلقها ذاتي
لاحد المتساويين فلا يتجه السوال بلم ترجح احد المتساويين على الآخر
بلا مرجح بالنسبة الى الادلة وتعلقها كما لا يتجه السوال بلم تقدم
هذا الجزء من الزمان اعني اليوم على الغد حيث انتهى لتقدم الى ما هو
متقدم بالذات فكذا الادلة صفة شانها ترجيح ما شاء متى شاء من غير
مرجح آخر غير الادلة لان الترجيح للادلة ذاتي كما ان التقدم لاجزاء
الزمان ذاتي فافهم **قوله** وبيان ذلك الخ وهذا البيان تنبيه على
مكان الضرورة لا دليل على العلم به اي بايجاده **قوله** وذلك لانه لا يلزم
من دوران الشيء كالفعل الاختياري الخ واعلم ان دوران الفعل مع الداعي
ممنوع عندنا لكنا تنزلنا اليه الزاما لابي الحسين **قوله** ولا يلزم ايضا
من وجوب الدوران على تقدير ثبوت العلية اي كون المدار علة للداير لجواز
ان يكون العلة اعم او مقارنا للمدار مساويا له فان ما مع العلة لا يجب ان
يكون علة لما ان العلة علة له **قوله** اما نفي المخالف فظاهر وفيه ان الفرع

لا يستلزم الحصول فانه يجوز كون الشيء ضروريا مع الخلاف فيه فالخلاف
لا ينافي الضرورة اللهم الا ان يكون المدعى الظن ببطلان ما قاله ابو
الحسين بناء على ان الظاهر ان لا يخالف في الضروري وعلى ان الظاهر من
صورة الاستدلال كونه كذلك حقيقة لا صورة فقط كما في التنبيهات
قوله واما نفي الموافق فلا استدلاله عليه والانصاف هو انه ليس
المعلوم لنا الا وجه صورة الاستدلال منهم واما كونها على حقيقته
فليس بمعلوم لنا لانه يجوز ان يكون ما ذكروه في صورة الاستدلال
تنبيها كما قيل في وجوه بديهة تصور الوجود انها تنبيهات لا براهين اللهم
ان يكون المدعى غلطنا ببطلان كلامه بناء على ان الظاهر من صورة الاستدلال
منهم كونه استدلالا لا تنبيها فتامل **قوله** وعلم ايضا انه بوجدانه اي ابا الحسين منهم
لا يقال الوجدانيات لا يقوم حجة على الغير فكيف يبطل بها كلام ابو الحسين
لانا نقول حاصل كلامنا في ابطال قوله ان وجدانك معارض بوجداننا مثله
او نقول انه ابطله بوجدانه مشتركا كما يدل عليه قوله ان كل سليم العقل
لو اعتبر حال نفسه علم الخ كما كان بيان ابي الحسين كذلك بوجدان مشتركا
كما يدل عليه قوله انه كل احد يجد من نفسه التفرقة الخ **قوله** لانه لا فرق
في العقول بين فاعل القبيح والظلم وبين فاعل ما يوجب القبيح والظلم وفيه
بحث لان القبيح والظلم في فاعل القبيح يكونان مقصودا بالذات وهو منزه
عن قصد القبيح والظلم بالذات وفي فاعل ما يوجب القبيح والظلم يكونان مقصودا
لا بالذات كم من شيء يجوز ثبوته ضمنا ولا يثبت قصدا بالذات **قوله**
فمن اعترف بوجوب حصول الفعل عند حصول الادلة لجازمه انه انسد
عليه باب القول بالاعتزال لكون ذلك منافيا لاستقلال العبد في فعله
على ما هو مذهب اهل الاعتزال **قوله** والوجه الثاني ما ادله التنفر جوابه

من افعال العبد وقع قطعا وما اراد عدمه منها لم يقع قطعا واعلم انه يمكن ان
يراد بما اراد الله وجوده من فعل نفسه واجب قطعا وما اراده الله عدمه
من فعل نفسه ممتنع قطعا فلا قدرة له عندكم ايها المعتزلة فما هو جوابكم في وجوب
فعل الله بارادته تعالى وامتناع فعله بعدمها فهو جوابنا في وجوب فعل العبد
بارادة من الله متعلقة بفعله الا ان المعتزلة يتخلصوا عن هذا بان وجوب
فعل العبد لما كان من الله فيمنع ذلك اختيار العبد ووجوب فعل الله كان من ارادته
تعالى وقوعه فلم ينافي اختياره تعالى **قوله** على ان المعتزلة ذاهبون الخ
والمقصود من قوله على انه لا يصلح البرهان من المعتزلة وان صلح الالزام منهم
للاشاعرة **قوله** بخلاف افعال غيره فانهم يقولون بان افعال العباد ان
هو حسن منها مراد الله تعالى وقع كما في المطيع او لم يقع كما في العاصي وما هو قبيح
منها غير مراد له تعالى وقع كما في العاصي او لم يقع كما في المطيع وبالجملة مدار الارادة
عند الاشاعرة الوقوع فالواقع مراد له تعالى وان قبح وغير الواقع غير مراد له
تعالى وان حسن وعندهم هو الحسن فما كان حسنا مراد له وان لم يقع وما كان
قبيحا غير مراد له وان وقع **قوله** الثالث الفعل عند استواء الداعي
وهذا الوجه الثالث انما يتوجه على ابي الحسين القايل بوجوب الداعي في الفعل
زايدا على الارادة ووجوب الفعل عنده واما على غيره فلا يتوجه لانهم يكتفون
في وجوب الفعل بارادة متعلقة به **قوله** الرابع ايمان ابي لهب ضرورة
والحاصل ان ابا لهب امر بتصديق الرسول دايما فيما جاء به وهو محال لما كان
من الاخبار التكليف به عن الغايب اما انه محال فلانه لو صدق الرسول دايما
فيما جاء به ومن جملته انه لا يصدقه فيما جاء به فاستلزم تصديقه عما جاء به
تكذيبه فيه وذلك استلزم وجود الشيء عدمه فكان محالا والا يلزم الملزوم
بلا لازم هف وجوابه بان يقال لا نسلم ان وجوب التصديق يوجب منه عدمه في الايمان

التفصيلي وهو غير لازم ولا فرض عين بل فرض كفاية وما هو فرض عين هو الايمان
الاجمالي فلا يلزم الجمع بين تصديق الرسول فيما جاء به وتكذيبه فيه **قوله**
اي لما كان مصدقا الخ وفيه هنا شرطية منع لها لا يلزم العلم بالعلم بالشيء
من العلم بذلك الشيء **قوله** وتخصيصا الخ وانما احتاج الى تخصيص الاعتراض
لان ظاهره ان يكون وجوب الايمان بما علم بحيثية به لا بما جاء به مطلقا وان لم يعلم
وليس الامر كذلك ان اريد بالعلم الاجمالي في الموضعين فانه يلزم الايمان بما علم
مجيئه به اجمالا او لو بكونه جاييا به فيلزم العلم بما جاء به ولو بما جاء به في تصديقه
فيه وان لم يلزم العلم بما جاء به مخصوصا انه في تصديقه بما جاء به وان اريد
بالعلم في الموضعين التفصيلي في الموضعين لا يستقيم ايضا لانه لا يجب
الايمان التفصيلي حتى لا يلزم منه العلم التفصيلي بما جاء به المخصوصات
المومن به بل الوجه ان يقرر الجواب هكذا الواجب بالعين هو الايمان الاجمالي
والتفصيلي واجب بالكفاية فاللازم في الايمان بالرسول فيما جاء به التصديق
فيه اجمالا وليس في ذلك الاجمال تكذيب له بل تكذيبه في تصديقه بخصوصيات
ما جاء به وليس بذلك بلازم فما هو محال غير لازم وما هو غير محال لازم
ذلك ان تقول ايضا في تقرير الاعتراض ان باختلاف العنوان يختلف الحكم
فتصديق ابي لهب الرسول فيما جاء به ولم يشتمل تصديقه في انه لا يومن
به فيما جاء به لا من جملة ما جاء به ان ابا لهب لا يومن به فيما جاء به ولا يصدقه
فيه لكن فرق بين تصديقه بخصوصيته انه لا يومن به ولا يصدقه وبين
تصديقه فيما جاء به وان كان من جملة ما جاء به انه لا يومن به ونظيره ما قيل
في كبرى الشكل الاول من انه يتوقف العلم به على العلم بالنتيجة لاندراج الحكم
بالاكبر على الاصغر في الحكم بالاكبر على الاوسط له لا انتاج بدون ذلك
الاندراج قطعا فانه توقف النتيجة على الكبرى لكونه احدى مقدمتي الدليل

عليها وتوقف الكبرى على النتيجة لتوقف الحكم الكلي على الحكم الجزئي لانه لا يصدق
الكلية بدون صدق الجزئية لانه لا يصدق كل انسان حيوان بدون ان
يصدق هذا الانسان وهذا الانسان حيوان وهكذا واجيب بمنعه
بان الموقوف على الكبرى هو الحكم بالاكبر على خصوصية الاصغر والذي يتوقف
عليه الكبرى هو الحكم بالاكبر لا على خصوصية الاصغر بل على ما يندرج
الاصغر فيه وهو الاوسط قوله والجواب ان هذه الايات معارضة
بالايات الدالة على ان جميع الافعال بقضاء الله وقدره وايجاده وخلقه نحو والله
خلقكم وما تعملون اي عملكم وفيه بحث لانه يجوز ان يكون المراد خلق اعمال
العباد اليه على مذهب الاعتزال باعتبار ان الاقدار والتمكين منه ولهم
ان يؤولوا قوله تعالى فعال لما يريد اي لما يريد فعله فلا يلزم كون الايمان ونحوه
كونه فعلا له وان يؤولوا نسبة الاضلال والهداية والختم اليه بخلق اسبابه
وما يؤدي السفهاء منهم قوله لانه لا قائل بالفصل واعلم بان ارادة
الكفر والمعصية قبيح عند المعتزلة فلا يكون مراد الله كفر الكافر وفسق الفاسق
بخلاف الايمان والطاعة فانه حسن فيكون مراد الله من كل مكلف وانه لم يقع
الا من المطيع دون العاصي فبعض مراد الله غير واقع كايمان الكافر وطاعة
الفاسق وبعض ما لم يرده واقع ككفر الكافر وفسق الفاسق واما عندنا
فما هو واقع مراد له تعالى كفرا او معصية ايمانا او طاعة وما ليس بواقع ليس
مراد له تعالى كعصيان المطيع وطاعة العاصي هذا كما ذكر قوله والختم
يضل به من يشاء كثيرا وعند المعتزلة نسبة الاضلال اليه تعالى مجازية لا حقيقية
قوله ويهدي به كثيرا وعندهم الهداية الدعوة الى الايمان والطاعة
قوله ختم الله على قلوبهم الخ والمراد بختم القلوب عندهم تسميتها مما يختم
عليها او وسمها وجعلها متعلقا بعلامة يعرفها الملائكة او منع اللطف المقرب

الى الطاعة او منع الاخلاص الموجب لقبول العمل قوله لانه لو التصق
جسم بكف قادرين وجذبه احدهما الخ والصواب ان يقع بدل جسم
جوهر فرد لان الجسم مركب من الجواهر الفردة فلا يمتنع ان يقوم ببعض
اجزائه حركة تستند الى الجذب وببعض اجزائه حركة تستند الى الدفع
فلا يكون الحركة هنا واحدة بالشخص وان يقيد القادرين باستواء
القدرة في الجذب والدفع فانه لو تفاوتت القدرتان قوة لا يكون استناد
الحركة الواحدة الشخصية الى الاقوى قوة تحكما محضا وان يقيد الدفع
والجذب باستواء في السرعة والا فاستناد الحركة الى الاسرع لا يكون
تحكما وايضا لا يكون قيام الحركتين بالجسم واحديهما اسرع من الاخرى اجتماعا
للمثلين في محل واحد وان جعل الجسم محلا واحدا قوله تولدت من حركة
اليدين فاما بهما الخ وفيه انه ان اراد بقوله بهما بكل واحد منهما فلزوم مقدور بين
قادرين مسلم واستحالته ايضا مسلم مذكور فيما سبق وان جوزه الاستاذ
منا والنجار من المعتزلة وان اراد بقوله بهما المجموع منهما بان يكون كل واحد منهما
جزء من العلة المستقلة لا علة على حدة فلزوم مقدور بين قادرين
مستقلين ممنوع ولم ينتف هذا الاحتمال بما ذكر من الاحتمالين فلا يتم
الدلالة على المطلوب بما ذكر قوله فيلزم مقدور بين قادرين
مستقلين واعلم ان بعض المعتزلة قد جوز تعليل الواحد بالشخص بعلتين
مستقلتين فلا يقوم هذا الدليل حجة عليهم في نفي التوليد فافهم قوله
فما وقع على وفق اختياره سواء ايضا فعله كالقطع والذبح الخ فان القطع
والذبح يقع كل منهما كما يريد القاطع والذابح في المقطوع والمذبوح
واما الالم في المضروب والاندفاع في الثقيل لا يقعان كما يريد الضارب
والدافع بل قد يريد الخفيف فيقع غيره بلا اختيار منه لكون المضروب

اثقل للاثم وكون المدفوع اخف بالنسبة الى قوة الدافع فافهم قوله
فيكون انه فاعل صادر عن الدافع وفعلا له   ولا ينافي هذا كون
الاندفاع غير واقع على وفق الاختيار من العبد فان المقصود منه ليس نفي
كونه بالقصد بل الغرض منه عدم كونه كما يريد القاصد من مراتب الدفع
فانه قد يريد دفعا حقيقيا فيقع اخف منه وقد يريد دفعا ثقيلا فيقع
اثقل منه وذلك لعدم وقوف الدافع على مراتب مقادير المدفوع في الثقل
والخفة فافهم قوله والمتولدات محتاج الى السبب قطعا وهو الفعل
المباشر فيكون الفعل المباشر وان كان شيئا غير فاعله لكنه اثره ومعلوله له
فيكون احتياج الفاعل في ايجاده المتولد الى فعله الصادر عنه مباشرة احتياج
الى نفسه فيكون الاحتياج اعتباريا فلا يقدح ذلك في كونه مستقلا
في ايجاد المتولدات كما يمنع احتياج الباري تعالى في افعاله الى صفات تتوقف
افعاله تعالى عليها من الحيوة والعلم والقدرة والارادة استقلاله تعالى فيها
بناء على ان ذلك احتياج الى ما صدر عنه تعالى فيكون الاحتياج اعتباريا وهو
في الحقيقة سلب للاحتياج قوله والا لجاز اجتماع مباشر ومتولد
في محل واحد واما لانه اجتماع المثلين في محله لان الكل هو متولد تولد في محل
القدرة وفي محل الغير لانه كالالم الحاصل في المضروب الا ان يخصصوا هذا
النوع بما تولد في محل القدرة او يقال لما فرض كون المتولد مباشرا والمباشر
لا يكون الا في محل القدرة لزم كون المتولد والمباشر جميعا في محل القدرة وهو
اجتماع المثلين في محل واحد قوله والجواب انه اي القول بامتناع
اجتماعهما الخ ولهم ان يقولوا اردنا بهذا الزامكم بالاعتراف بامتناع
اجتماع المثلين وان جوزناه واكثر ادلة المتكلمين الزامية قوله
وقد عرفت بطلانه بما اوردناه على الفرع الاول من حصول وقوع الفعل

المتولد بان يكون تأثيره بالمباشرة في غير ما وقع بالتوليد لا في غيره قوله
مع ان الاحتياج الى السبب المولد لا يزيد الخ ولك ان تقول ايضا لا يزيد هذا
على احتياج الباري في ايجاد العالم الى القدرة والعلم والحيوة المصححة لها والارادة
المخصصة للقدرة بوقت دون وقت وضد دون ضد فان قيل ليس عندهم
من الصفات قلنا يكفي العالمية والقادرية والحيية والمريدية سيما
وهم قائلون بالارادة والكل هنا حادث لا في محل ولا بد من الارادة في
الايجاد لتخصيص الاضداد والاوقات وهذا والمختص فيها احتياج اعتباري
لان احتياج الشيء الى ما صدر عنه احتياج الى نفسه في المال قوله
الثالث من الفروع قالوا ان العلم النظري يتولد من النظر ابتداء ولا يتولد من
تذكر النظر هذا الفرع اسخ النظر من غير اختيار العبد واما اذا كان تذكر
النظر منه باختياره فقد جوز ابو هاشم التوليد للعلم بالمنظور فيه تحاشيا لاستقلال
العبد في العلم وصحة التكليف فيما يستقل العبد بفعله بدون مدخلية
الغير فيه قوله فلو وقعت المعرفة بالله تعالى اي بالنظر الخ وايضا قد احتج
المعتزلة على عدم كون التذكر مولدا وعندهم ابتداء النظر مولد بلزوم تحصيل
الحاصل فيما بعد النظر لا فيما قبله قوله لكانت المعرفة ضرورية فعل
الله ايضا ويجب عليهم ان قدرة الله تعالى وتمكينه على الافعال الاختيارية الحسنة
للعباد ولما لم يكن ما ينافي التكليف بها ولم يكن تلك الافعال الا بتمكينه
الا قدرة منه تعالى عليها بل افعالا للعباد فلم لا يكون العلم بالمنظور فيه بواسطة
تذكير الله تعالى النظر اياه من فعل العبد فكيف يكون ذلك العلم فعل الله تعالى
دون فعل العبد قوله وجوابه الاول ما مر منه انه مبني على ان التكليف
لا يكون الا بما هو مقدور للعبد ومخلوق له وقد بينا بطلانه في مسئلة خلق الاعمال
بان التكليف والبعثة والدعوة على تقدير كون افعال العباد مخلوقة لله

يكون دواعي للعبد الى الفعل والاختيار فيخلق الله الفعل عقيبها عادة باعتبار
ذلك الاختيار المرتب على الدواعي قوله ولو اخذوا خصوص الابتداء
او الاذن شرطا في التوليد لزمهم ذلك في جميع الاسباب المولدة فيلزم ان لا
يكون شيء من اسباب التوليد سببا حال الدوام كالاعتماد اللازم الثقلي
واما تخصيصهما بالابتداء او لازمه دون الاعتماد فتحكم بلا ترجيح قوله
السادس اختلفوا في الموت المتولد من الجرح اي الحاصل عقيبه وانما فسر
بالحاصل عقيبه لانه لا معنى للاختلاف في الموت المتولد من الجرح بانه هل هو
متولد من الالم المتولد من الجرح قوله والثاني لم يراع الاصل في التولد
لان ترتب الموت الخ وان جاز كون الترتب على سبيل جري العادة كما قلنا
لا على سبيل السببية والتاثير كما قالوا قوله والمثبت لم يراع الاجماع
فان الامة اجمعوا على ان المستقل بالاماتة والاحياء هو الله تع فلو كان
الموت الحاصل عقيب الجرح متولدا من الالم الحاصل منه لتوقف موت المجروح
وخلق الله تع الموت فيه على فعل العبد من الجرح وتولد الالم منه في المجروح
فلا يكون الباري مستقلا في اماتة المجروح هذا الا ان يقال معنى استقلال الله
تع في الاماتة عدم احتياجه في اماتته الى شيء آخر لا ينافيه احتياج موت
المجروح اي فعل الجارح وما تولد منه الالم الحاصل في المجروح قوله
فان الله تع هو يحيي ويميت الخ يجوز ان يختص به فعل الموت والحيوة ولا يشاركه
تع غيره في فاعليتهما وان توقف ثبوتهما في كلها على امور اخر وفيه لك ظاهر
وفيه كما يكفي في نسبة الافعال الى العباد والمدح والذم عليها والثواب
والعقاب لاجلها مجرد محلية العباد للافعال كذلك يكفي عند المعتزلة كون
قدرة العبد على الجرح المودي الى الالم المودي الى الموت بخلق الله وايجاده فانهم
وان قالوا بخلق العباد افعالهم الاختيارية لكنهم قالوا الاقدار والتمكين

عليها منه تع الا ان يقال ان الاقدار من الله في الافعال الحسنة للعباد دون القبيحة
لكونه قبيحا عندهم وايضا يلزم على هذا ان يقولوا باسناد كل المتولدات من
افعال العباد الى الله تع باعتبار اقداره وتمكينه اياهم عليها قوله فيقال
لهم بعد تسليم تماثل الجواهر الافراد لان ذلك عند بعضهم وعند الاخرين
ان جواهر الافراد متخالفة بالماهية قوله الى اختلاف اعراض فيها لا يقال
لا مجال الى القول باختلاف الاعراض في الاجسام بعد تسليم تماثل جواهر
الافراد منها لان الامثال متحدة فيما يجوز ويجب ويمتنع عندهم لانا نقول
اختلاف الاعراض في الاجسام مشاهد وانكاره مكابرة ولا يلتفت اليها
فعليهم ان يتركوا تجانس الجواهر في الاجسام واتحاد حكم الامثال الا ان
يبنوا اختلاف اعراض الاجسام الى اختلاف كمية الجواهر الفردة فيها بناء
على ان مراتب الاعداد متخالفة بالماهية فجاز ان يكون بعضها مبدء لشيء
في معروض العدد الا ان يقال ان المعتزلة قالوا بالتماثل في الذوات مع الخلاف
في الاحوال حيث قالوا ذاته تع تساوي ساير الذوات في الذاتية وتمتاز
عنها باحوال اربعة هي الواجبية والحيية والعالمية والقادرية قوله
هي شرط بحدوث ذلك اللون والطعم فيه الخ وجواز هذا الاشتراط مبني
على اصل المعتزلة واما على اصل اهل السنة ومن الاشاعرة فكل شيء مستند
اليه تع ابتداء بلا مدخلية بين الموجودات اصلا قوله كاختلاف
الالم المتفاوت من الوهاء الواحد والصحيح اي بدل تولده من الوهاء الواحد
ان يقول من الاعتماد الواحد كما في كتاب الابكار قوله ويعلم من كونه
مبنيا على الفرع الثاني ان العبارة الظاهرة ههنا ان يقال هل يمكن الخ
له لا نزاع في جواز احداثه تع الالم بلا وهاء بل النزاع في انه هل يحدثها
بالوهاء اولا قوله من الله احداث الالم بالوهاء اولا والذي

يدعوا الى ما في الكتاب هو ان المذكور اولا في ما سبق من المثال المبني هو القول
بكون فعل الله بلا تولد والمذكور ثانيا هو القول بكون فعله متولدا
كما في شاهد من حركة الاشجار المتولدة من حركة الرياح قوله فيكون
هي المانعة من الايمان حيث قال سواء عليهم أأنذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون
ختم الله على قلوبهم اي لا يؤمنون لاجل الختم وفي ذلك لان قوله ختم الله استيناف
لبيان السبب والانصاف ان الختم اي وصف الله تعالى به وجعل الاكنة
والاقفال على القلوب ومنع اللطف والاخلاص من الله عنهم ليس الا لبعدهم
عن الهدى وتضييعهم فطرة الله السليمة التي فطر الناس عليها فيدل ذلك
على عدم ايمانهم وعلى عدم قرب الايمان منهم بل على بعده عنهم قوله
فبعضهم موفق مهدي وفيه انهم لا دليل وأيا الدعوة التي فسر بها التوفيق
والهداية الدعوة الملجئة الى المدعو اليه في مثل منع الدعوة الناس ليس
سواسية بل مختلفة لم يرد عليهم بشيء من الوجه الاول والثاني من
الابطال قوله الثالث كونه مهديا وموفقا من صفات المدح
يمدح بها في المتعارف انا اريد انهما من صفات المدح ومما بمعنى المدعو
الى الايمان والطاعة وسبيل الرشد فليس كذلك بل انما هما من صفات المدح
مما بمعنى المنتفع بالدعوة الى الايمان والطاعة وسبل الرشد في العرف
المتعارف فتأمل قوله والجواب ان دعوى الضرورة غير مسموعة
فاعلم ان عدم سماع دعوى الضرورة ليس مطلقا والا يلزم ان لا يسمع الخصم
منا ايضا فيما ادعينا الضرورة مثلا بمثل بل انما لا يسمع فيما خالف فيه
جمهور العقلاء الذين على الحق الصريح والرأي القويم قوله والذم
لا يستلزم كونه فاعلا لجواز تعلق الذم باعتبار مقارنته القدرة الحادثة
وتخلية العبد الامر منعها عنها في شرعنا قوله وحكم العادة ممنوع

لان مثله يقع في الوباء والانصاف ان ما يقع في الوباء ليس مثلا لما يقع في الحرب
لان الالوف في ساعة نحو مية يصير ما يتي في ناحية ولا يوجد مثله في الطاعون
فانه وان جاز موت الالوف فيه ايضا لكن لا يتفق ذلك فيه في ساعة فذلك
لا استنزه به قوله واما انه غير مريد لما يكون فلا بد من علم من الكافر مثلا
انه لا يؤمن فكان الايمان منه محال وفيه ان العلم تبع المعلوم وظل له وحكاية
عنه لان المعلوم تابع له كما مر فليس عدم ايمان الكافر للعلم به بل علمه
بعدمه لعدمه نعم علمه تعالى عند الحكيم فعل مقدم على المعلوم لا يكون الا
على حسبه وعند المعتزلة انه وان لم يرد القبيح ولكن يعلمه وعلمه تعالى
به ليس بسبب له قوله ويدفع هذا التوهم انهم كانوا يوردون كلامهم
في معرض تعظيم الله وهو لو كان مقيدا بأفعاله تعالى لما وقع تعظيما لله تعالى
لكون العبد كذلك فان ما كان من فعله عز له ه قوله توضيحه وجوه
ثلثة وانما قال توضيحه دل على ان المنع المذكور صحته بديهية وما ذكر
في توجيهه نوع تنبيه على مكان البداهة فلا يفيد دفعه بان ما ذكر في الشاهد
لا يدل على انه في الغائب كذلك لان الحكم قد يختلف شاهدا وغائبا
قوله الثاني انه لو اعانه الملك ضارب عبده الى والذي
يبطل عدم انحصار الغرض من الامر في ايقاع المأمور به هو انه على تقدير
عدم انحصار الغرض من الامر في ايقاع المأمور به وجواز غرض آخر غير ايقاع
المأمور به لا يفيد وجوب ايقاع المأمور به فان للمكلف حينئذ ان يعتذر
في عدم ايقاع المأمور به وتركه بانه انما تركه بعلمه او ظنه ان غرض
الامر شيء آخر غير المأمور به خصوصا به لو اجاز ان يكون غرض الامر
من الامر عدم وقوع المأمور به لا وقوعه قوله فان احدا لا يريد
ما يفضي الى قلته الى وتسبق الاعتراض بان الموجب في صورة الاختيار
عن

والاعتذار صورة الامر وصيغته لا حقيقته له لا طلب فيهما اصلا كما
لا ارادة والموجود في صورة الالجاء ايضا صيغة الامر لا حقيقته لعدم الامر لعدم الارادة
قوله قلنا الطاعة موافقة الامر والامر غير الارادة اقول قوله
والامر غير الارادة جواب سؤال مقدر وهو ان يقال ان الطاعة وان كانت
موافقة الامر لكن التوقف في الاوامر باعتبار استلزامها الارادة وتقرير
الجواب ان الامر غير الارادة وغير مستلزم لها **قوله** وغير مستلزم لها ولو لم
يوجد بالسؤال والجواب كما صورناه لم يتم ما ذكره لانا لا نسلم عدم استلزام
الامر للارادة عدم استلزام الارادة للامر فلقائل ان يقول سلمناه
ان الطاعة موافقة الامر لا موافقة الارادة لكن في موافقة الارادة طاعة
باعتبار استلزامها الامر فان قلت عدم استلزام الارادة الامر ظاهر
على اصل الاشاعرة لان كل كائن من كفرا او فسقا وكلاهما منهي عنه
لا مامور به قلت بذلك لا يصلح الزاما للمعتزلة القائلين باستلزام
الارادة للامر فلهم ان يقولوا في صورة الارادة امر البتة ولو بلوازمه
اياها فليكن موافقة الارادة طاعة باعتبار استلزامها الامر
قوله لان القدرة عندنا مع الفعل لا قبله فلا يلزم قدرة الكافر
على الايمان قبل زمان كفره حتى يلزم الجمع بين الكفر والايمان **قوله**
فان المحدث مكلف بالصلوة اجماعا وان كان المحدث غير قادر على
الصلوة حال الحدث **قوله** الثالث وما الله يريد ظلما للعباد
والظاهر ان المراد بالظلم المنفي بعض العباد على بعض لا ظلم من الله على العباد
والا فالظاهر ان يقول للعباد على العباد كما يشعر به قوله بخلاف ظلمه
عليهم فالجواب ح ان يحمل الارادة على الرضاء كما يحمل المحبة عليه **قوله**
ولا يرضى لعباده الكفر والرضاء هو الارادة فيلزم ان لا يكون كفر عباده

الفصل الخامس في الحسن والقبح

نوع من لم يقع فبعض الكائنات ليس بمراده وهو الكفر فالقبيح ليس بمراده
لان الكفر منه **قوله** ثم هذه الايات معارضة بايات اخرى بما دل
على المقصود منها الاولى ولو شاء الله لجمعهم على الهدى وهذه يدل
على ان الكفار والفساق لم يرد الله منهم الهداية اي الايمان والطاعة
فيكون ردا للمعتزلة في انهم قالوا الله تعالى اراد منهم الايمان والطاعة
لا الكفر والمعصية الواقعة لكن عدم ارادة الهداية لهم لا يدل على
ارادة الضلالة عليهم بجواز كونها غير مرادة لان عدم ارادة الشئ
ليس ارادة لضده **قوله** ولقد ذرأنا لجهنم يجوز ان يكون اللام
لام العاقبة لا لام الغرض تشبيها لعاقبة الشئ بغايته كما في قوله تعالى
فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا فتأمل **قوله** ولا
يستدعي وجوها الى ذلك العلم بناء على ان العلم تبع المعلوم فلا يكون
تابعا له **قوله** في الحسن والقبح القبيح عندنا ما نهي عنه
شرعا نهي تحريم او تنزيه والحسن بخلافه اي ما لم ينه عنه شرعا كالواجب
والمندوب والمباح فان المباح يندرج في الحسن اذا فسر بما لم ينه عنه
شرعا واما ان فسر بما يؤمر به امر وجوب او امر ندب وبموضع يتعلق
المدح والثواب لا يندرج المباح في الحسن لعدم تعلق المدح به عاجلا و
الثواب آجلا ولذلك اخرج المباح عن الحسن فيما يأتي بهذا التفسير
فتأمل **قوله** ولا نزاع في ان هذا المعنى امر ثابت للصفات في انفسها
قوله امر ثابت للصفات في انفسها اشارة الى انه ليس من قبيل الاضافة الثابتة
للشئ بالنسبة الى الغير كالمعنى الثاني ولكن لم يبين فيها الواسطة كما في المعنى
الثاني والظاهر وجود الواسطة في المعنى الاول كالثاني فانه يجوز ان لا
يكون الصفة كمالا ولا نقصانا بحيث لا يكون لمن اتصف بها ارتفاع شان

والانتفاع حال نعم لو فسر القبيح بعدم كون الصفة صفة كمال لم يتصور
واسطة بينه وبين الحسن للتناقض بينهما حـ قوله وان اريد ما يشمل
افعال الله اكتفى بتعلق المدح والمذمة الخ واعلم انه لو اكتفى بتعلق المدح والذم
وترك الثواب والعقاب الذين لا يتصوران في فعله تعالى فاما ان يراد بالمدح
والذم ان يتعلق المدح والذم التعلق بحسب العقل بدون الشرع وامره ونهيه
فح كان المعنى الثالث الذي اندرج فيه فعل الله تعالى عقليا كالمعنى الاول
والثاني لا شرعيا واما ان يراد بتعلق المدح والذم التعلق بحسب الشرع بان يامر
الشارع وينهى فح لا يتصور في فعله تعالى امر شارع ولا نهيه اذ لا شارع فوق
الشارع وهو الله تعالى والجواب اختيار الثاني فانه تعالى امر بالثناء على فعله حيث
قال الحمد لله رب العالمين قوله وهذا المعنى الثالث هو محل النزاع
اعلم ان محل النزاع لما كان هو المعنى الثالث الذي خرج عنه فعل الصبي والمباح
لا يكون نفس القبيح ما نهي عنه والحسن ما لم ينه عنه الذي دخل فيه فعل الصبي
والمباح عين ذلك المعنى الثالث بل يكون تفسيرا رابعا فلا ينحصر المعاني
في الثلث كما ذكره الا ان يقال المعنى الثالث المتنازع فيه عند الاكثرين
هو الذي اندرج فيه فعل الصبي والمباح وهو المشار اليه في اول المقصد
والذي لا يندرج فيه فعل الصبي والمباح هو المعنى المتنازع فيه عند غير الاكثرين
من اصحابنا والمعتزلة قوله وانما صارت كذلك بواسطة الشارع
بها ونهيه عنها ولذا كان الحسن ما امر به الشارع امر وجوب او ندب
والقبيح ما نهي عنه نهي تحريم او تنزيه يكون هذا المعنى اخص مما ذكره
في اول المقصد من ان القبيح ما نهي عنه شرعا والحسن ما لم ينه عنه لاندراج المباح
في احدهما دون الآخر فيكون المتنازع فيه المعنيين دون الثالث فقط
قوله لا يلايم عمل العقلاء اعلم ان قوله لا يلايم عقل العقلاء يشعر

بكون

بكون القبح المذكور بمعنى عدم ملايم الغرض ومنافاته او بمعنى صفة النقص
كالظلم والجهل لا بمعنى استحقاق الذم عاجلا والعقاب آجلا فانه غير متمكن
من العلم به فيما يحتاج الى الكشف الشارع كقبح صوم اول يوم من شوال
فيخرج قبح مثله عن هذا الحد الا ان يقال ان التمكن لا يستدعي الاستقلال
بجواز حصوله بكشف الشارع لكن الظاهر من عدم ملايمة عقل العقلاء
ان يكون علمه بضرورة العقل دون النظر وكشف الشارع قوله
لان الفعل الاختياري لا بد له من ادلة جازمة بوجوده وهو مطرفا لم لا يجوز
ان يكون تمكنه من الفعل والترك مع الادلة الجازمة بان لا يتعين احدهما
للوقوع بالادلة كما لا يتعين بالعلم والقدرة فلا يكون وقوع الفعل
بلا اختيار وادلة نعم يلزم ان يحتاج معنى الادلة ايضا الى مرجح
آخر لاستواء نسبتها ايضا الى الطرفين لكن الترجيح للادلة بذاتها
فينقطع بها السؤال عن المرجح وان كان نسبتها الى الطرفين سواء اذا
انتهى ترجيح المتساويين اليها كما ينقطع السؤال عن وجه التقدم اذا انتهى
الى اللزوم ان حسب كونه متقدم لذاتيا فلا يقال لماذا تقدم اليوم على الغد والغد
على عند الغد قوله ولا يتوقف وجوب الفعل وفيه ان يتوقف وجود الفعل
على مرجح من العبد وكان ادلته لا ينقل الكلام الى صدور المرجح مرة
وآله للمرجح فلا يثبت لها ادلة اخرى ولا يطلب لجهته ووجه المصدق
فتأمل قوله لكن ذلك المرجح قديم فلا يحتاج الى علة لان علة الاحتياج
اليها الحدوث فلا يلزم الشك في فعله تعالى بخلاف فعل العبد قوله
وانما ينتهض حجة على غير الجبائي لم يقل بكون الحسن والقبح لذاته او الصفة
لازمة لذاته بل قال بكونهما لوجوه واعتبارات واوصاف اضافية يختلف
بحسب الاعتبار كما في لطم اليتيم تاديبا وظلما قوله ونقول الحسن

لان ادلة م

كالكلام الصادق فيما نحن فيه لما يحسن له الم بسالم القبيح فلا يلزم ان يكون
الكلام الصادق الصادر في الغد حسن وقبيحا معا **قوله** فضعف المسلك
انما يظهر لو اجعلت دليلا على مذهب المعتزلة كلها واما لو اختص بغير الجبائية
فلا ضعف ح هذا المسلك كما اشير اليه **قوله** والشرط لا يمتنع ان
يكون عدميا ينافي بما سبق من المص ان العدم لا يكون جزء علة الوجود بالضرورة ون
نعم عدم المانع قد يكون كاشفا عن شرط وجودي ربما لا يعلم الا بلازمه
عدمي فيعبر عنه بلازمه عدمي فيبقى الى الاوهام ان العدمي مؤثر في الوجود
ومعتبر في علته وليس كذلك الا ان التحقيق انه لا مانع من دخول العدمي
في علة الوجود بعد كون المقيد وجوديا وعليه يبنى كلام غير المص حيث قالوا
يتوقف التاثير في الوجود على عدم المانع وجوزوا دخوله في علته التامة
ولا يجب وجود العلة التامة للموجود بل يجب وجود ما له مدخل فيه باعتبار
وجوده كالفاعل والشرط وعدم ما له مدخل باعتبار العدم كعدم المانع
وما له مدخل باعتبار وجوده وعدمه الطارئ عليه كالمعد فان حمل كلام المص
على ما ذهب اليه القوم هنا وهناك الى ما هو عنده فزعم لا يكون منافيا
ما ذكره هنا لما ذكره هناك **قوله** او يقوم القبح بالمجموع لكونه كذبا
الى لهم ان يقولوا الكذب عدمي لا ثبوتي كالقبح لانه عبارة عن عدم مطابقة
مضمونه للواقع او الاعتقاد او كلاهما والثبوتي لا يقوم بما لا ثبوت للمجموع
بخلاف العدمي فانه يقوم بمثله فتامل والجواب ان العدم في مفهوم الكذب
لا فيما صدق عليه والكلام فيما صدق عليه لا في مفهومه فتامل **قوله**
وايضا لانه امتناع قيام العرض بالعرض الخ وايضا لو ادلو ان حقيقة العقل
معقول بدون القبح فلا يلزم ذلك في شيء من المامات ولو ادلوه بالوجه فلا
يدل ذلك على زيادة القبح لجواز كونه جزءا ح وانما لم يذكر الشارح هذا

هذا الوجه لانه لم يذكره المص فيما سبق فلا يصح الحوالة عليه **قوله** على ان القدماء
منهم زعموا ان المعدومات ثابتة متقررة في الازل فيصح عندهم اتصافها بالصفات
الثبوتية ان ارادوا بالصفات الثبوتية الصفات الموجودة يلزم قيام الموجود
بالمعدوم وان قيل بثبوتها حال العدم فان ذلك الثبوت اعم من الوجود عندهم
وصدق
وان ارادوا بالصفات الثبوتية ما هو اعم من الموجود يسلم جواز قيامها بثابت
مثله لكنهم الا ان قالوا ان يكون القبح موجودا مقابلا للمعدوم **قوله**
الجواب اما حيث اختيار الصدق فلانه قد تقرر في النفوس كونه لازما
لمصلحة العالم ولا يلزم من فرض الاستواء تحققه وفيه بحث لانه لو علم بانه
تعالى دائم على الكمال لا صادر المعلول عن احدهما دون الآخر بمجرد غنا ايجاده
حتى يلزم ان لا يكون الها يجوز ان يكون ذلك لكون احدهما اقدر من الآخر على
لقا
ايجاده ولذا لم يصدر عنه دون الآخر والقول بانا فرضنا كونهما قادرين
على الكمال لا يجوز لا يجدي ان يكون احدهما اقدر على الايجاد من الاخر لكونه
خلاف الفرض مدفوع بانه لا يلزم من فرض المساواة في القدرة والكمال
عدم التفاوت فيه في نفس الامر لجواز اختلاف مراتب كمال النوع في جزئياته
قوله لحسن اي لم يمتنع منه الكذب وانما فرض حسن الكذب منه
بسبب امتناعه منه مع ظهور لزومه من فرض حسن كل شيء منه لان
اللازم منه كون كل ما منه حسنا ولا يلزم منه كون الكذب من جملة ما منه
حتى يلزم حسنه منه فانه يجوز ان لا يكون من صفاته اصلا اي لم يتصف
به اصلا لكن يلزم منه ان لا يمتنع منه الكذب لو كان كل ما منه حسنا
فافهم **قوله** نحن نجزم بصدق من ظهرت المعجزة على يده مع ان
كذبه ممكن في نفسه فلا يلزم الالتباس عرفيا اني وايضا امكان كون
الكذب منه تع حسن وعدم امتناعه منه لا يقتضي وقوعه لجواز

ان يكون ممتنعا بالغير وهو سد باب النبوة كما ان عدم العالم ممكن في نفسه قبل
فنائها ويلزم منه تخلف المعلول عن علته التامة لو عدم الفناء واما في وقت
الفناء يوجد علة العدم فلا يلزم التخلف ح وهي انها مدة ادلة الوجود
دون ادلة العدم في وقته فافهم **قوله** نعم رعاية نوع في احكامه
مصالح العباد ودفع مفاسدهم تفضل منه عندنا وواجب عليه عندكم بناء
على اصلنا واصلكم لان للمكلف ان يقول مهن كان وجوب النظر عليه بالعقل
بل بالشرع لجاء النبي عم بالمعجزة وامره بالنظر اليها لا انظر ما لم اعلم وجوب النظر
على ولا اعلم وجوب النظر فيها على ما لم انظر في معجزته له لا وجوب الا شرعا
ولم يثبت بعد والجواب ان وجوب النظر عليه لا يتوقف على علمه بمجاء
ثبوته بقوله عم النظر في معجزتي ولان لم يكن ثبوت الشرع الا بعد فالحاصل
ان الوجوب في نفس الامر يتوقف على ثبوت الشرع في نفس الامر لا يتوقف على
العلم بثبوته فانه يثبت علم المكلف ثبوته او لم يعلم نظر او كذلك
الوجوب يثبت علم المكلف او لم يعلم نظر فيه او لم ينظر **قوله**
ثبت ان لا حكم في الاحكام الخمسة من الوجوب والندبية والحرمة
والكراهة والاباحة **قوله** والآفات لا تشتمل فعله على مصلحة فندوب
او تركه فمكروه وفيه بحث لانه ان اراد بالمفسدة والمصلحة في الفعل
والترك ملايمة الغرض ومنافرته فهذا المعنى ليس محلا للنزاع والتقريب
انما يكون في المتنازع فيه وان اراد تعلق المدح العاجل والثواب
الآجل وتعلق الذم العاجل والعقاب الآجل بالمصلحة والمفسدة كان
مما نحن فيه المتنازع فيه لكن اللفظ يأباه لا الاجزاء انه لا المعنى مع عدم
ملايمة اللفظ او لحق ملايمة اللفظ مع عدم جزء له المعنى فافهم **قوله**
واما على سبيل الاجمال في جميع تلك الافعال فقيل بالحظر والاباحة اي

اي قال البعض بالحظر والبعض بالاباحة والبعض بالتوقف فلا حاجة الى جعل
الواو بمعنى او **قوله** الجواب الفرق بتضرر الشاهد دون الغايب
وفيه بحث لان علة حرمة التصرف في ملك الغير في الشاهد لا ينحصر
في التضرر فان من دخل في ارض غيره بلا اذنه او ارتكب صلاة ما ولم
يتضرر بدخوله فيها فان التصرف بلا اذن حرام تضرر المالك ام لا
قوله وايضا حرمة التصرف الخ وفيه بحث لانه ان اراد به يكون
حرمة التصرف في ملك الغير مطلقا حراما شرعا لما جاز التصرف في استظلال
بجدار الغير والاقتباس من ناره والنظر في مرآته وان اراد به كون تفصيله كذلك
والكلام في اجماله قبل الشرع لا في التفصيل بعده فافهم **قوله** في ملك
الشاهد مستفاد من الشرع وفيه بحث لانه لو احتمل ان يكون مأمورا
به فينكشف حسنه العقلي واحتمل ان يكون منهيا عنه فينكشف قبحه
العقلي كان مما اجتمع فيه الحلال والحرام وقد قال عم ما اجتمع الحلال
مع الحرام الا غلب الحرام على الحلال الا ان يقال ذلك فيما له او صح في الشيء
دليل الحرمة وعدمه وههنا لا دليل على شيء منهما لانه الشرع والكلام
فيما قبله لا فيما بعده بل الثابت قبل الشرع عدم دليل الشيء منهما فلم يكن
مما نحن فيه مما قال عم فافهم **قوله** دليل الاباحة وجهان احدهما انه
تصرف الخ وفيه بحث لانه لو كان كل تصرف لا يضر المالك مباحا لتم
ذلك الدليل وليس كذلك فانه لو اراد تسخير شيء وبناء غيره بغير
اذن بلا ضرر لمالكه فانه لا يحل وكذا لو دخل ارض غيره بغير اذنه من غير
مضرة لا يحل فاذا لم يكن كل تصرف في ملك الغير بغير اذنه لا يضر
المالك حلالا لا يحصل الكبرى الكلية القابلة ان كل تصرف في ملك الغير

لا يضر المالك محلا لغلا ينتج الشكل الاول بدونه فافهم **قوله** لا يضر المالك
فيباح كالاستظلال بجدار الغير والاقتباس من ناره والنظر في مرآته وايضا
لحل فيما لا يضر المالك مستفاد من الشرع والكلام فيما قبل الشرع وبحث
لان التفصيل مستفاد من الشرع لا الاجمال والكلام في الحل اجمالا قبل
الشرع لا في الحل تفصيلا بعده فلا ينافي سبق الحل الاجمالي على الشرع تأخر
الحل التفصيلي عنه فافهم **قوله** بل انما يحكم فيه بمعنى الملايمة وموافقه
للغرض والمصلحة لا بمعنى استحقاق المدح عاجلا والثواب آجلا والذم
والعقاب كذلك الذي هو المتنازع فيه **قوله** وانما يتجه هذا لو اشترط
اذن الشارع لا اذن العقل اما لو اشترط اذن العقل في المباح
فلا يرجع الاباحة الى كونه حكما شرعيا حتى يلزم الخلف بل يرجع الى كونه
حكما عقليا **قوله** بل لعدم الدليل على احد هذين الحكمين بعينه
فلا يلزم من عدم الدليل على احد هذين الحكمين بعينه الا عدم العلم به
لا عدمه لان الدليل ملزوم للمدلول ولا يلزم من عدم الملزوم عدم اللازم
بجواز كون اللازم اعم من الملزوم فيتحقق تحقيقا لمعنى العموم عند عدم
الملزوم وانما لم يستند عدم العلم باحدهما بعينه على تعارض الادلة لان
المتعارضة بالجملة ههنا باجوبة مذكورة في كل منهما دالة على بطلانها
فلا يفيد شيئا الا عند التعارض يبقى الشيء بلا دليل فيفيد العلم بعدم
الدليل العلم بعدم المدلول لا عدمه في نفسه بجواز ثبوته بدليل لم نعلمه
ولعدم توقف الوجود في نفسه على دليل بل على علة لو كان في ممكن
والذي يتوقف على دلالة الدليل هو العلم بوجود شيء لو كان نظريا
لا ضروريا **قوله** فانا نعلم انه لو كان في كل عصر نبي وفي كل بلد
معصوم يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر وكان حكام الاطراف مجتهدين

متعين

متعين لكان الطفا وانتم لا توجبونه على الله لهم لن يقولوا نحن انما نوجب اصل
اللطف كبعث الانبياء وانزال الكتب والصحف وجعل بعض متبعي الانبياء
لانقياء مجتهدين واما جعل النبي في كل عصر والمعصوم في كل بلد
والمجتهد لكل حكم فلذلك غير واجب لكونه زايدا على اصله وايضا المعتبر
عدم انتهاء ما يحصل صلاح العباد ودفع فسادهم الى حد الالجاء وفي
وجوب كل ما له مدخل فيهما عليه هو الالجاء للعباد الى الايتمار والانتهاء
ولهم ان يزيدوا بما يبدي اللطف اللطف في الجملة اي الايجاب الجزئي
لا الكلي فلا نقض بما ذكر وايضا لا يجب عليه الا فاعلم الله تع انه المقرب
الى الطاعة والمبعد عن المعصية واداه ولم يترك منه شيئا وفي الاخير
نظر لعموم العلم الكل والاداة لكل حسن ولطف **قوله**
ولان التكليف اما لا لغرض وانه عبث وانه بحد قبيح خصوصا بالنسبة
الى الحكيم تع واما لغرض فاما عايد الى الله تعالى وهو منزه عنها والى
العبد اما في الدنيا وانه مشقة بلا حظ فان قيل ان التكليف في الدنيا
مشقة بلا حظ فيه وفي ذلك مسلم لكن لم لا يجوز ان يكلف العبد بما هو
مشقة في الدنيا ليعطي له ما يصلحه في معاشنا العاجل مما يتعلق
ببقائه من مشتهياته لجيب بان الدنيا دار التكليف ومنافعها مشوبة
بمضارها فلا يعتد بمنافعها المكدرة في مقابلة التكاليف الشاقة
قوله واما الاضرار وهو باطل اجماعا وقبيح من الحكيم الكريم
واما نفعه وهو المطلوب لا يقال الثاني وجوه المنفعة الآجلة في
التكاليف بقبح المضرة الآجلة فيها ولا بقبح المضرة في مقابلتها الا
لو وجب المنفعة فيها لانا لا نسلم عدم قبح المضرة ما لم يجب المنفعة
بان اللازم فاعل المباح قبيح وان لم يجب المنفعة له ولانه قد سبق

تفرع هذا على قاعدة التحسين والتقبيح فاللازم اثبات وجوب المنفعة الآجلة
بناء على قبح المضرة الآجلة على التكاليف وهو لا يتوقف على العلم بوجوب المنفعة
الآجلة عليها ولا حسن المنفعة المقتضي وجوبها عليها بل لو توقف لتوقف
على وجوب المنفعة لا على العلم بوجوبها فافهم **قوله** واما التكليف فبختيار
انه لا للغرض وللاستحالة فيه كما سيجيء في قديث [?] ان وجوب الغرض في
فعل من شانه اتباع فعله الغرض لئلا يلزم العبث ومن شانه تو لبس [?] اتباع
فعله الغرض فلا عبث بعدمه فلا يجب هو منه تع في فعله **قوله** وهو
لضرر قوم كالكافرين يعني لا نسلم قبح المضرة الآجلة في مقابلة التكاليف
العاجلة فانما يسلم لو كان الغرض من التكليف محض مضرة الآجلة لكن
لو كان الغرض منه المضرة في قوم كالكافرين مع المنفعة لقوم كالمؤمنين
فلا يسلم القبح في المضرة الجزئية حاصله عدم ترك منفعة قوم لمضرة
آخرين لكن هذا انما يتم فيما اذا كان المنفعة اكثر من المضرة والكفار هم
الاكثرون لان التكليف لا ينفع الا واحدا من الف من العباد كما روي عنه عم
قوله ولقد يجوز عدم شعورهم بالانقطاع ويمكن
رده ايضا بان النفع المستحق يجوز ان يكون مطلوبا بالدوام بل في زمان
ما فلا يكون دوامه نعمة بل قد يكون زوال الشيء مضرة **قوله** والكفر
والجمع بينهما محال وفيه انه لم لا يجوز ان يحصل في الكافر والفاسق
العقاب ونعيم العوض معا لكن بالتوزيع بانه يوجد ما لم يؤلمه ويوجد به
باعتبار بعض جوارحه او اعضائه ويوجد ما يلائم بعض جوارحه او اعضائه
فتأمل **قوله** بحيث لا يظهر لهم التخفيف فان ظهوره جدا يقتضي الالم
بانقطاعه **قوله** وذلك بتخفيف الجزء الساقط على الاوقات

بان يسقط جزء في وقت وجزء آخر في وقت آخر بان يكون الساقط من العذاب
في كل وقت جزء آخر غير الذي سقط في غيره لكن مع بقاء الساقط في كل
وقت الجزء الذي سقط في الوقت الآخر ولا بان يكون سقوط الثاني مجا
معا لسقوط الاول وسقوط الثالث سقوط الاولين فانه حينئذ يلزم
انقطاع التخفيف بانتهاء الاجزاء فيتألم من حيث انه انتهى تخفيف عذابه
وكان يحسب لا يسقط عذابه ويتلذذ من حيث ان ايقاع تخفيف عذابه
كان الانتهاء اجزاء عذابه **قوله** الخامس على الجملة هل يؤلم
ليعوض الى اقول قوله ليعوض محمول على وجه التعويض فيما له اعلم الله
انه لا ينفع التفضل ابتداء بل انما قوله جهة التعويض من الالم السابق
ليوافق كلام الآمدي فيما نقله عن ابن هاشم من تجويز التفضل ابتداء
حيث قال الا اذا علم الله انه لا ينفعه الا بجهة التعويض **قوله**
السادس على المنع اي منع ايصال العوض للالم بلا سابقة الالم عليه
قوله وقد لاء المعتزلة والمجوزين له الى جعل المصنف قول المجوز
بالتفضل في كلام الآمدي احد قولي المانع بنفي كلامه وجعل قول المانع
في كلام الآمدي احد قولي المجوز بين في كلامه فكلام المصنف غير مطابق لكلام
الآمدي فمراد الشارح بقوله فعليك بالتأمل في مطابقة الكلامين
ان كان ما ذكرنا من عدم المطابقة فقد ذكرنا وجه التخالف وان كان
مراده عدم المطابقة بحسب الظاهر لكن يحصل بالتأمل فوجهه مفوض
الى المتأمل **قوله** وذهب عباد الضيمري الى جواز الالم لا لغاية
لان الظاهر من السوق للكلام ان عباد الضيمري ممن يقول بالتفصيل
وقد نقل قبله عن المجوزين للتفصيل انهم لم يجوزوا الالم بشرط التعويض

واعتبار الغير لانا نقول المراد هنا غير الصيمري بقرينة المقابلة **قوله**
لمحض الاعتبار من غير تعويض اي بدون اعتبار لا باعتبار عدمه بمعنى
انه لا يكون للتعويض مع الاعتبار بل المقصود انه يكون لمجرد الاعتبار بدون
التعويض وان جاز ان يكون للاعتبار مع التعويض ايضا عنده فالحاصل ان الالام
يكون لمجرد الاعتبار كما يكون للاعتبار مع التعويض عند الصيمري وعند غيره
من المجوزين لا يكون الالام الا لهما **قوله** كاف في الحكم عليه دون طلبه
ولذلك امتنع التكليف به لاستلزام التكليف به طلبه ثانيا **قوله**
ولن بعضا منا قالوا بوقوع تصوره يشعر بان هؤلاء يجوزونه والقائل
بالاشعار لان القول بتوقف التكليف بالمستحيل لذاته على تصوره
والقول بتصوره لا يستلزم القول بجواز التكليف بالمستحيل لذاته
ونظيره ان المعلول يتوقف على العلة الناقصة لا يستلزم وجودها
وجود المعلول فافهم **قوله** وهو الاحسان ثم ان ذلك الاحسان
تفضل من الله تع عند الفقهاء وواجب عند المعتزلة وان كان لفظ الا
ظاهرا في التفضل **قوله** نفع غيره والاحسان اليه ان كان اولى
بالنسبة اليه تعالى مع عدم جاء الالزام لا يستقبح بذلك
النفع والاحسان ما هو اولى به واصلح له وان لم يكن اولى بل كان مساويا
او مرجوحا لم يصلح ان يكون غرضا له وقع بانه انما لا يصلح غرضا لو كان
النسبة الى العباد ايضا متساوية وليس كذلك لا يلزم من عدم
التفاوت بالنسبة الى الخالق عدم التفاوت بالنسبة الى المخلوق
قوله ولا نفع فيه لهم ولا لغيرهم ضرورة وقد سبق من المص
ان التكليف لضر الكافرين ونفع المؤمنين وتابيد الكفار في النار

والمؤمنين في الجنان نفع لهم لان علم المؤمن بذلك ينزجره عن الكفر ويسوقه
الى الايمان بالله تع **قوله** وثاني الوجهين ان غرض الفعل امر خارج
عنه يحصل تبعا للفعل وكون الغرض من الفعل امرا خارجا عنه تابعا في الحصول
له ومسببا عنه لا زال ان اريد انه كذلك في الحقيقة فممنوع لان مغايرة الغرض
بالذات لما لم يجب بل يكفي المغايرة الاعتبارية لم يجب خروج الغرض
عن ذي الغرض ولا كونه مسببا عنه حقيقة فلا يلزم من ثبوت الغرض عدم
كونه تع فاعلا للاشياء ابتداء في الواقع فافهم فان قيل هذا التعريف
للغرض صادق على حركة المفتاح في نحو حركتها الا الغرض دخول الباب
فان حركة المفتاح هناك تابعة لحركة اليد وحاصلة بتوسطها وخارجة
عنها وليس مقصودة بها وغرضا عنها اجيب بانه ليس الغرض هنا
تعريف الغرض بل بيان حال له ينافي ثبوته له تع **قوله** بل يكون
غايات ومنافع وآثار مترتبة عليها فلا يلزم ان يكون شيء من افعاله عبثا
خاليا عن الفوائد ولقائل ان يقول ان المصالح الراجعة الى العباد
المترتبة على افعاله تع ان لم يعلم قبل الافعال ترتبها عليها لزم الجهل
وان علم يلزم التعليل لان علم المنفعة ولو كان لغير العالم الوهاب الجواد
الفياض يسوق العالم الى فعل ما يؤدي اليها لان معنى التعليل انه علم
المنفعة في العقل ففعل الا ان يقال علم وفعل ما علم ترتب المنفعة للعباد
عليه لكنه غير ان يكون علمه سببا لفعله كما ترتب بعض افعاله على بعض
بطريق جري العادة بدون السببية **قوله** وما ورد في الظواهر
الدالة على تعليل افعاله تع فهو محمول على الغاية والمنفعة وفيه انه لا
شك ان الغاية والمنفعة المترتبة على افعاله تع مصالح للعباد ومنافع

مفاسدهم وراجعا اليهم فتحصيل ذلك لهم ان كان اولى به تعالى من تركه وجوداً له
بالنظر الى استكماله تعالى بغيره وان لم يكن اولى به تعالى ولم يحمد هو عليه فلا يكون محمود
الفعال ويمكن ان يقال لا يلزم من عدم اولويته بالنسبة اليه تعالى عدم اولويته
بالنسبة الى العبد فلا يكون عبثاً لنفع العبد ولا يكون استكمالاً بغيره
لانتفاء كونه كمالاً له تعالى واولى به فافهم حق الفهم قوله وواحد منها
فى الامامة وليست من العقائد الاصلية كما مر وسيأتى ايضاً قال
فى الخطبة مباحث الامامة وان كانت من فروع الدين لكنها الحقت باصوله
دفعاً لخرافات اهل البدع والاهواء وصوناً للائمة المهتدين عن
مطاعنهم كيلا يفضى بالقاصرين الى سوء الاعتقاد قوله وهذا الذى
ذهب اليه اهل الحق لان دلالة قوله تعالى وهو اعلم حيث يجعل رسالته
على انه لا يجعل الرسالة فى مكان الا لحكمة يقتضى جعلها فيه ولا يجعل
شخصاً رسولا نبياً الا لعلمه بحصول المقصود بالنبوة منه وكونه اولى
بذلك ممن عداه فهذا يدل على عدم اشتراط ما شرطه الحكماء فى النبى
فافهم قوله فلا يتميز النبى عن غيره قلنا يجوز ان يكون ما يتميز به
النبى عن غيره هو العلم ببعض المغيبات لا مطلقا بل بحسب ذاته المخصوص منه
من غير ان تعرض له عارض من رياضة نفس او مرض او نوم فلا يكون ما يعلم
بسبب هذه الامور نبياً وايضاً يجوز ان يكون العلم ببعض المغيبات
خاصة لمدعى النبوة اى بشرط مقارنته دعوى النبوة قوله
لان المساواة فى الماهية توجب الاشتراك فى الاحكام والصفات
الخ قلنا يجوز ان يستند اختلاف افراد نوع واحد فى الاحكام
والصفات الى تشخصات تلك الافراد كما مر قوله

فكيف يميزه عن غيره قلنا يتميز به عن غيره لمقارنته دعوى النبوة
اى يميز النبى عليه السلام عن غيره لو وجد منه واما مجرد
وجوده لا يستدل على النبوة لمشاركة غيره اياه فيه ٧

